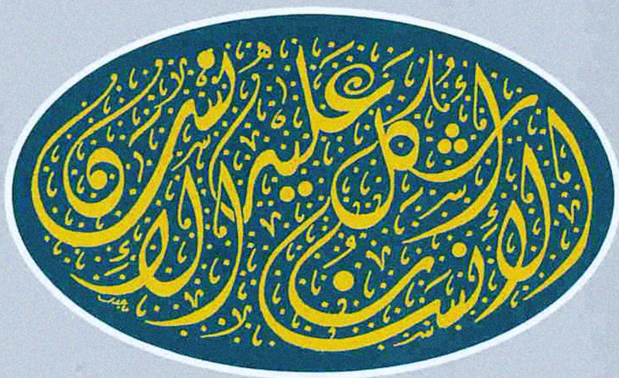
محمد أركون

الأنسنة والإسلام

مدخل تاريخي نقدي



ترجمة وتقديم :
د. محمود عزب

دار الطليعة - بيروت

محمّد أركون

الأنسنة والإسلام

- مدخل تاريخيّ نقديّ -

ترجمة وتقديم : د. محمود عزب

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر

ص. ب ١١١٨١٣

الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

بيروت ـ لبنان

تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩

فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني (يناير) ٢٠١٠

خطاطة الغلاف الأمامي: قول لأبي حيّان التوحيدي: «الإنسان أُشكل عليه الإنسان»

أهدي هذا الفكر المطوّل الصارم إلى الجزائر

التي قوطعت فجأة في انطلاقتها نحو قدر تاريخي نموذجي،

ذلك القدر الذي تتحدث عنه كل صفحة من هذه الصفحات وقد ألهمها انتماءٌ لا رجعة فيه إلى إعادة التركيب الفكري والثقافي والروحاني والسياسي للفضاء المتوسطي كله.

تقديم المترجم للكتاب

قدم العمل نفسه تأليفًا وترجمة، ولكننا أردنا أن نؤكد هنا على نقطتين نراهما ضروريتين، **الأولى** : محمد أركون ومشروعه الفكري العلمي، **والأخرى**: هذا الكتاب وترجمته.

أولاً: محمد أركون ومشروعه الفكري العلمي

قد يكون من الصعوبة أن تحاول تقديم علم من أعلام المفكرين والباحثين والأساتذة مازال حيًا ومنتجًا ملء السمع والبصر، أنّ تقدمه إلى القراء كما لو كانوا لا يعرفونه مع أنه حي متحرك دؤوب متداخل ذات اليمين وذات الشمال في جامعات العالم وفي مؤتمرات وندوات في مشارق الأرض ومغاربها، وفي لقاءات وحوارات أكاديمية لا حصر لها. ونحن في ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلي تقديمه للكثير من قراء لغة الضاد؛ ذلك أنه ربما كان غير معروف للأغلبية، وربما كانت صورته الحقيقية غير واضحة إذ كثيرًا ما تتم قراءته بشكل مبتسر وبطريقة ٱلتباسية، وكثيرًا ما تختصره قراءات هي أقرب إلى القراءة الصحفية والتصنيف السريع منها إلى الموضوعية أو إلى ما يليق بعالم كبير مثله، وذلك أنه يكتب غالبًا بالفرنسية وكثيرًا بالانجليزية ونادرًا بالعربية، مع أن كَل تلك اللغات وغيرها داخلة في تكوينه العلمي.

إنه باحث ومؤرخ وواحد من أكبر أساتذة تاريخ الفكر عمومًا والفكر الإسلامي خصوصًا في جامعة السوربون (باريس ٣) منذ حصوله على درجة الدكتوراه من الجامعة ذاتها عام ١٩٦٨. عمل باحثًا مرافقًا في برلين عام ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧، ومنذ عام ١٩٩٣ يشغل منصب عضو مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن.

خرج إلى التقاعد ولكنه مازال يعمل بدأب وحيوية منقطعة النظير، إذ يكتب ويحاضر بهمة هنا وهناك في شتى بقاع المعمورة بين جامعات أوروبا وأمريكا وآسيا وإفريقيا ويُدعى إلى مراكز البحث العلمي ويناقش ويساهم في تأسيس المراكز، ويستشار في شتى نواحي الفكر والدراسات الإسلامية الرسمية وغير الرسمية، ويؤخذ برأيه في كثير من الأمور المعضلات. يكتب ويحاور ويراقب عن كثب تطورات الفكر

والعقل الإسلاميين منذ القرن الرابع الهجري حتى اليوم، يرصد كل جديد في هذه المجالات، ولا يقتصر على المجالات الإسلامية وحدها، وإنما يجمع إلى ذلك معرفة نقدية دقيقة في مجال الفكر الفلسفي والتاريخي والديني في الغرب ويعايشه منذ عرف أوروبا ودرس فيها ودرَّس فيها.

ولد محمد أركون عام ١٩٢٨ في بلدة تاويرت ميمون (آيت يني) بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية تموشنت) حيث درس في مدارسها الابتدائية، وأكمل دراسته الثانوية في مدينة وهران، ثم ابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، وأتمها بعد ذلك في جامعة السوربون في باريس، وبدأ من بعدها على الفور التدريس في فرنسا.

إنه إذن مزدوج الثقافة متعدد اللغات، يجيد الفرنسية والعربية والانجليزية والأمازيغية ويحاضر بها جميعًا. وهو بتكوينه المتنوع الغني هذا يدرك تمامًا مسيرة الفكر والفكر الفلسفي، ثم الديني على كلتا ضفتي البحر المتوسط. ولا يصح أبداً أن يُصنَّف مستشرقًا ولا أوروبيًا ولا عربيًا ولا إسلاميًا، وإنما يمكن أن يجمع أطرافًا من كل ذلك في آن واحد تثري عالميته وإنسانيته.

وهو لذلك ولغيره ينفرد بمحاولة عدم الفصل بين الحضارات شرقية وغربية، واحتكار الإسقاطات على إحداها دون الأخرى، بل ينادي بإمكانية، أو بالأحرى بضرورة فهم الحضارات من دون النظر إليها على أن بعض أشكالها غريب عن الآخر، ولذا فهو يوغل في نقد المستشرقين من هذه الزاوية على وجه الخصوص.

وهذا هو ما لا بد من العودة إليه، وما سيدقق فيه أركون من خلال تفاصيله العلمية الدقيقة في هذا العمل الذي ننقله اليوم إلى العربية وقرائها، فهو عالم متكامل بُني خلال نضال فكري وجمع واستيعاب وتحليل وبحوث دقيقة وعميقة خلال تراث الإنسانية وخلال حاضرها الفكري، وهو مركب واسع مترامي الأطراف فيه من الشمول والتفصيل ما فيه، وفيه من الإلمام بالأصالة والحداثة ما فيه.

أول ما يهدف إليه أركون قد يكون من النظرة الأولى هو "تهديم" الأحكام المسبقة préjugés، والنماذج الجاهزة stéréotypes، السلبية والقديمة، المتوارثة لدى طرفٍ تجاه آخر. فالغرب، حسبما يرى أركون، ليس تجسيدًا للشيطان المادي غير الروحاني والكافر، كما أن الإسلام ليس ما يختصر في التطرف الأصولي، في ما هو عنيف وإرهابي غير القابل للديمقراطية أو الحداثة.

وهو يطرح فكره حول "العلمانية" ويدافع عنها كقيمة إنسانية تشمل العالم الإسلامي، ولكن في إطار من ضرورة التذكير بأن يوضع في الحسبان خصوصيات تلك

الثقافة في تاريخها. إلا أن دفاعاته عن العلمانية لا تخلو من نقد هذه العلمانية، ونقد الأشكال الخاصة التي استعارتها في التاريخ والتناقضات التي تمخضت عنها، والتي يجب تجاوزها، والتي تتلخص كما يقول في فهم الثقافات الأخرى، يقول في ذلك:

«إنني أجتهد منذ سنوات ابتداء من النموذج الإسلامي المُحَقَّر والمُساء فهمه وتفسيره، أجتهد في أن أفتح طرقًا وآفاقًا جديدة للفكر القائم على الدراسات المقارنة لتخطي كل نظم المعنى ـ سواء الدينية أو العلمانية ـ التي تحاول أن تنصِّب المحلي والتاريخي الاحتمالي، والخبرة الخاصة والعامة، والاستعلائي والمقدس المتعذر تبسيطه. إنَّ كل ذلك يتضمن مسافة نقدية متساوية في نظر كل القيم الموروثة في كل تقاليد الفكر حتى عقل الأنوار، ويشمل هذا العقل كذلك، وكذلك الخبرة العلمانية المنحرفة في اتجاه العلمانوية الناشطة والمنحازة».

هذا هو أركون الذي يجب ألا يُحسب بسهولة على طرف ضد طرف وألاَّ يُصنف تصنيفًا قاطعًا ولا حاسمًا بشكل سطحي لا يتفق مع حقائق فكره؛ إنه يدافع عن العلمانية ولكنها ينقدها، ويؤكد في ذلك على العلمانية الفرنسية على وجه الخصوص. وإذا كان من الممكن أن تُصدِّر العلمانية، فإنه من غير الممكن تصدير أشكالها ولا تاريخها. فهو يرى أن «الفكر العلماني في إطاره المؤسسي الأكثر تقدمًا ـ الجمهورية الفرنسية ـ ما زال حتى الآن في طور أنه ينقد العقل الإسلامي ونقده هذا لا يعني أبداً عملاً سلبيًا، ولا يعني مساسًا بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف. وإنما يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية، فهو يفرق بين الوحي وبين التاريخ، بين المثل الأعلى والتطبيق».

إن ممارسة هذا النقد التاريخي تهدف إلى استخلاص التجربة الروحية الكبرى للإسلام وتنقيتها من كل ما علق بها على مدار تاريخ المسلمين، ولذا ينظر إليه النقاد على أنه نقد إيجابي لا سلبي. إنه وهو آت من قراءة عميقة للتراث، وفهم دقيق له، يرى أنه ـ أي الإسلام الكلاسيكي ـ كان تعدديًا وكان مبدعًا، وهو يفرق تمامًا بينه وبين الإسلام اليومي. فالإسلام الشائع اليوم يعبّر عن نفسه بروح دوغمائية أي عقائدية تكرارية اجترارية، لا مكان فيها للإبداع ولا للتنوع ولا للاختلاف.

ومنهج أركون في البحث يتجاوز ويتخطي المنهج الاستشراقي الفيلولوجي، فهو نقدٌ يتسلح بكل علوم الإنسان والمجتمع، ويُدخل في حسبانه مفهوم المتخيل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الكبرى، لحشد كل العلوم الإنسانية اليوم، ومنها علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، وأنثروبولوجيا الأديان، وعلم اجتماع الأديان المقارن، وتاريخ الأديان وعلم النفس، وعلم اللغة، ويدعو إلى تسليط

هذه السيمفونية المتداخلة من العلوم على حالات الإسلام الراهن لدراسته، وتحليله بهذه المنهجية الجديدة التي يسميها "الإسلاميات التطبيقية ". ولندعه هو يوضح لنا ماذا يعنيه بـ"الإسلاميات التطبيقية" : «في الواقع إن هذا المصطلح ليس مفهومًا جداليًا يناقض الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص. قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون استعماريون وتبشيريون وأساتذة جامعيون. مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات، فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها. إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه. وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤية سلبية للإسلام. إننا نشهد اليوم ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها. هنا تكمن نقطة الانطلاق من الإجبارية إلى الإسلاميات التطبيقية».

وقبل أن يتبادر إلى الذهن اشتراط كون الباحث في هذا المجال مسلمًا، وهذا للأسف ما يحدث لدى الكثيرين من المسلمين أو غيرهم، يبادر أركون بإدانة هذا التوجه الخاطئ، ويحدد أنه يكفي أن يكون الباحث منتميًا إلى قدر ومصير تاريخي محدد حتى يتأثر حتمًا به، وسوف تكون نظرته وتحليلاته مختلفة حتمًا عن نظرة وتحليلات المراقب الخارجي الذي لا يعيش هذا القدر والمصير التاريخي.

يقول أركون إن علم الاجتماع يعلمنا أن المجتمع يتكلم، وإنه ينطق لغة خاصة به، وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه. كما ينتج عن ذلك أيضاً نوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل يحدث الآن في المجتمعات الإسلامية التي تطرح على نفسها أسئلة، وتلتفت إلى ماضيها وتراثها، ولكنها تجد أمامها فراغًا نظريًا كبيرًا؛ إذ إن حالة البحث فيها كانت قد توقفت منذ زمن طويل. وهي إذ تجد نفسها أمام الكتابات الاستشراقية، تحدث المواجهة نظرًا لتقدم البحث العلمي في الغرب. وهي إذن تجد نفسها واقعة «دائمًا تحت الهيمنة المنهجية والإبستيمولوجية للعلم الغربي».

وهنا يخرج أركون بمنهجيته المقترحة، إنها إذن منهجية تحريرية ومهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقًا، وإنما هي تريد أيضًا أن تأخذ على عاتقها «(...) مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية».

إن أركون يعود بخلاصة جهوده وقراءاته وسياق منهجيته في "الإسلاميات التطبيقية" لتتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية.

وهو إذ ينادي بهذه المنهجية الجديدة، إنما يدعو الباحثين المسلمين كغيرهم إلى الدخول في معركة علمية حيَّة يتحول العالم الإسلامي بموجبها إلى مساهم فعال منتج يبقي مشدودًا ومنخرطًا تمامًا في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية ليستطيع أن يتحدث عنها ويدَّعي مسؤولية فهمها. وهو بهذا يلتقي مع نقد ادوارد سعيد للاستشراق، ولكنه ينفرد بنقد واقعي علمي موضوعي لا إيديولوجي ولا ظاهري، وإنما منخرط في هموم واقع العالم الإسلامي، راغب في أن يساهم هذا العالم بفعالية في دراسة واقعه وماضيه دراسة منهجية.

إن مشروع أركون هذا لجدير حقًا بالدراسة والتعمق، ثم بالتطبيق في شتى مجالات الدراسة، في جامعات العالم ومراكزه البحثية، وفي جامعات العالم الإسلامي ومراكز بحثه على وجه الخصوص. وإن فكر أركون كما نراه وكما يراه كل من يقتربون من دراسته ومن الحوار معه ليس فكرًا غامضًا وليس فكرًا معقدًا ـ اللَّهم إلا في نظر من يقرؤنه قراءة سطحية أو مبتورة ـ بل هو واضح حين يُقرأ كله كاملاً ومتكاملاً ومن خلال كتاباته كلها وما أغزرها ! وإنما يضر به ذلك النوع من القراءات الصحفية الإعلامية السريعة أو المتسرعة، شأن لغة الإعلام غالبًا، وشأن لغة من يقرأ "قولاً على قول"، أي من يستقي رؤيته من رؤية قارئ آخر قد لا يكون مؤهلاً لقراءة علمية تحليلية ومنهجية.

ولكن هذا المشروع المتوجه إلى فتح طريق لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي على كل تجليات هذا الفكر وعلى كل ما أنتج وما تجاوز به الحدود والحواجز التى فرضتها الأدبيات الهرطقية (البدعوية) والثيولوجية، ومنفتح كذلك على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها، كما هي ممارسة عليه في الغرب منذ ثلاثين سنة، هو أيضًا ـ وكما يرى أركون نفسه وكما يرى أعضاء مدرسته وطلابه والدارسون معه ـ تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها؛ لأنه يهدف إلى تلبية حاجات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسدّ نواقصه وثغراته منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر إلى مواجهة الحداثة المادية والعقلية. إن مدرسة أركون ورموزها يعترفون بأن مشروعه «مشروع شديد الجدة والتعقيد إلى حد أنه يتعذر إنجازه من المحاولة الأولى». ومن خلال قراءة لأعمال أركون ومن ضربه الأمثلة وإيضاحه

المواقع الإستراتيجية لتدخل المؤرخ المفكّر في الحالة الراهنة للبحث والمجتمعات الإسلامية نراه لا يفصل أبدًا بين هذين المنظورين المذكورين، أي بين حرصه على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والنفسي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظًا، وبين هدفه إلى إدخال نوع من البحث الحيّ الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم إما من أجل توحيد ساحة المعاني النشيطة والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمِّرة للإيديولوجيات الرسمية.

إنه يهدف ضمن ما يهدف إلى استكشاف «التواطؤ السِّرِّي بين علم الإسلاميات (الاستشراق) مع أنماط التفكير والفرضيات والتحديدات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفيلولوجية والتاريخانية». وهو يعرج على بعض تيارات إيديولوجية في الغرب تدَّعي الانتماء إلى التقاليد الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث ـ ولكنها (أي هذه التيارات) تنشر وتعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر، وكلامه الرديء المبتذل.

إن أركون لا يكاد يوفر أي طرف من الأطراف، أو يضعه بمنأى عن النقد، ويقول «إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء أنثروبولوجيا المخيال (أو الخيال) وعلم اجتماع العامل الأسطوري والشعائري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني والعقل الكتابي والتراث الشفوي».

فمن ناحية يرى أن عدم اهتمام معظم المستعربين وعلماء الإسلاميات الغربيين بدرس إنتاج المعنى ومستوياته يشير إلى أي حد يبقون هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبِّقه الغربيون على مجتمعاتهم هم. ومن ناحية أخرى يَرى لدى الباحثين العرب المسلمين تأخرًا في البحث وبطئًا ونواقص أشد إيلامًا. وهو يعزو ذلك كله إلى تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ السبعينيات من القرن المنصرم، ويرى في مقابل ذلك غنى وثراءً فاحشاً في الأدبيات النضالية وليس العلمية.

تلك إشارات إلى أهمية فكر محمد أركون ومشروعه العلمي المتكامل الذي نراه جديرًا بالدخول إلى عالم الجامعات ومراكز البحث العلمي في العالمين العربي والإسلامي؛ إنه ذلك المشروع الذي لا يجامل ولا ينافق ولا يخشى في العلم لومة لائم. فلماذا لا تُقبل الجامعات ومراكز البحث على هذا المشروع الذي يعنيها قبل أن يعني غيرها؟ ألهذا السبب أم لأسباب غيره أو معه؟ إلا إنه يكتب بالفرنسية والانجليزية أكثر منه بالعربية. فلماذا لا يدخل المثقفون والباحثون العرب مزدوجو اللغة

والثقافة بأعماله إلى ميدان الترجمة ؟ ألم تكن الترجمة طوال تاريخ الحضارات الإنسانية أحد أهم جسور الحوار والتلاقح الحضاري والعلمي؟ لم يترجم منه إلى العربية الاّ القليل الذي لا يكاد يصل إلى الربع أو أقل منه بكثير. وكان لتلميذه ومترجمه الأمين هاشم صالح نصيب الأسد في ذلك كمّا وكيفًا.

لهذا كله ولغيره ولإيماننا باحتياج الوضع العلمي الراهن في مجالات الفكر العربي الإسلامي وتاريخه، في الجامعات وفي دوائر البحث على كلتا ضفتي البحر المتوسط، ونحن على اتصال بهما معًا، ولإيماننا بضرورة مواكبة أي تطور وتجديد في مناهج البحث في العلوم الإنسانية، ونظرًا لأن رؤية أركون تمثل إحدى أهم قمم التجديد والموضوعية العلمية، فقد قبلنا والتزمنا الإسهام بمحاولة في هذا الصدد، وقمنا بترجمة أحد أعماله في السنوات القليلة الماضية وهو كتاب **الإنسنة والإسلام** في طبعته الثانية الصادرة عن دار النشر ڤران ـ المكتبة الفلسفية.

ثانيًا: هذا الكتاب وترجمته

إن كتاب **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، يحتوى في أصله الفرنسي على ستة فصول، تسبقها سبع صفحات تحمل عنوان "تبريرات" تكاد تكون بمثابة تمهيد أو تقديم، يلي بعدها الفصل الأول بعنوان "عودة إلى السؤال الأنسني في الإسلام "، ثم الفصل الثاني بعنوان "مفاهيم السعادة والسعي إلى الخلاص في الفكر الإسلامي"، والفصل الثالث "التعدي والنقل والتجاوز، التاريخ العام وتاريخ الفكر"، فالفصل الرابع "مكانة المثقف في السياقات الإسلامية، ومهامه"، فالفصل الخامس "من أجل نقد للعقل القانوني في الإسلام"، ثم الفصل السادس وعنوانه "من أجل تاريخ تأملي للفكر الإسلامي"، يليه ملحق يتحدث فيه أركون عن مولود معمري، وأخيراً ثبتٌ ثري بالمصادر والمراجع.

يعتبر هذا الكتاب تواصلاً لمسيرة أركون العلمية، تنقيبًا عن ملامح فكر عربي إسلامي أنسني بالدرجة الأولى، وهو إذن حلقة متناغمة في سلسلة فكره منذ كتابه **الأنسنة العربية** الذي نشر بالفرنسية عام ١٩٧٠. والمؤلف يراقب من مرصده حركة العقل العربي الإسلامي في فترات ارتقائه وفي فترات هبوطه، مقارنة له في خطٍ متوازٍ مع نقد الفكر الغربي ، إذ إن مرصد أركون يقع في قلب المتوسط وهو لا يغفل أيًا من تفاصيل الحركة العقلية العلمية في الشمال والجنوب والشرق والغرب جميعاً.

وأركون لا يرى فهم الواقع اليوم منفصلاً عن سياقاته التاريخية، وهو يجتهد في

استدعاء كل الجوانب من "مفكَّر فيه"، ومن "لا مفكَّر فيه"، ومن "مستحيل التفكير فيه"، ويصعد وينزل في كل فترة إلى شتى المجالات حاسبًا حساب كل مواقع هذا الفكر وما تم إقصاؤه أو إهماله، أو تنحيته، أو السكوت عنه، لتتأكد بذلك ملامح الصورة الكاملة، التي لا تغفل ولا تمر مرّ الكرام، فيبرز بذلك كل ما يُحسب للفكر العربي الإسلامي وكل يُؤخذ ما عليه. وهو يذكر دائمًا وفي كل مناسبة بمواضع الخلل في الدرس والبحث لدى المسلمين ولدى غيرهم ممن يسمون مستشرقين، ينقد الطرف الأول بدقة ووضوح حتى يكاد هذا الطرف يظن أنه خصمه، ثم ينقد الطرف الآخر بالدقة والصرامة والمعايير ذاتها حتى يكاد يحسب هذا الطرف بدوره أنه خصمه، وما هو بصديق لهذا ولا خصم لذاك، ولا بمتحامل على أي منهما ولا بممجِّد لأي منهما، وإنما يقوم بكل ذلك بعد خبرة ومعايشة من قرب قريب.

ونحن إذ نقدم اليوم هذا العمل العملاق في ثوب عربي فصيح إنما نوجهه إلى القراء والمثقفين والباحثين من أهل العربية الذين يقف اختلاف اللغة حاجزًا يمنعهم من رؤيته باللغة التى كتب بها أركون وهي الفرنسية. ونحن بذلك ندعو هؤلاء إلى أن يدخلوا ساحة حوار علمي تحليلي نقدي لتنطلق أو لتتواصل دراسات موضوعية حول هذا الفكر الكبير الجامع بين ثقافتين عريقتين هما الثقافة العربية والثقافة الفرنسية الغربية الأوروبية. إنه يمثل في هذا الكتاب ـ كما في غيره ـ إحدى أهم نقط الالتقاء النادرة، وهو فيها راسخ القدمين، عميق الاستيعاب.

وبما أنه معني ومهموم بالفكر العربي الإسلامي إلى هذا الحد، فلماذا لا تقتحم أعماله تلك قاعات دروس الجامعات العربية والإسلامية وهي أحوج ما تكون إليها؟ إلا أنه، كما ذكرنا، يكتب باللغة الفرنسية. ومتى كانت اللغة عائقًا وحاجزًا مانعًا عندما يكون الطموح العقلي ثريًا وخصبًا وفعالاً ؟

وإذن فليدخل المثقفون والمفكرون من مزدوجي اللغة والثقافة من عرب ومستعربين يملكون زمام اللغتين كلتيهما والثقافتين كلتيهما إلى ساحة الترجمة إلى العربية. إن أركون على غزارة إنتاجه وجدته وطرافته العلمية لم يترجم إلى العربية إلا قليلاً كما سبقت الإشارة.

وإذا كان ثمة فكرة تقول إنه من الأكمل والأتم أن يكون مترجم الشعر شاعرًا ومترجم الفكر مفكرًا، ومترجم الفلسفة فيلسوفًا، فمن الأكمل بالتالي أن يكون مترجم هذا النوع من الفكر، والفكر الأركوني كذلك، واقعًا في قلب تلك الدائرة أو قريبًا من هذا الخط الفكري أو باحثًا درس على هذا المفكر وعرفه عن قرب. وإذا أتى ذكر هؤلاء جاء في مقدمتهم هاشم صالح، كيف لا وهو مثقف وباحث عربي كان قد أعدّ

رسالة علمية تحت إشراف أركون في جامعة السوربون فخبره عن قرب، كما أنه يملك زمام اللغتين بكفاءة عالية وهو الذي أنجز الكثير من ترجمات أركون إلى العربية، فهو بذلك مترجمه الأول بلا منازع. إنه بوابة هذا المفكر المفتوحة على القارئ العربي الراغب في الدخول إلى عالم هذا الباحث الكبير. ونحن لم ندرس على الأستاذ أركون، وان كنا نعرفه خلال أحد عشر عامًا درسنا خلالها لنيل دكتوراه الدولة في علم اللغات السامية (لغات الكتاب المقدس والقرآن الكريم) في الجامعة ذاته، جامعة السوربون ـ باريس ٣، على الأستاذ دافيد كوهين أطال اللّه بقاءه... ولكننا اقتربنا بعد ذلك وحتى اليوم من محمد أركون وعملنا معه في بعض دوائر الدرس والبحث.

ومنذ عامين تقريبًا وفي أحد لقاءاتنا بمركز مونتروي لدراسات الظاهرة الدينية، قدم لي الأستاذ أركون مخطوطة لترجمةٍ بالعربية لهذا الكتاب، واقترح عليَّ مراجعتها، وهو «عمل لا يقوم به إلاَّ أزهري سوربوني» كما قال وقتها. وبعد ما يقرب من سنة غير متفرغة تمامًا لذلك وجدنا معًا أن الإصلاح أمر ميئوس منه، وأنه من الأفضل إعادة الترجمة من أساسها، فعقدنا العزم على ذلك، ثم وضعنا محمد أركون في اتصال مباشر بالمرحوم الدكتور بشير الداعوق، صاحب دار الطليعة وعميدها، وخلال مناقشة حول قهوة باريسية، ونقاش جميل حول التراث وأهمية دراساته، واهتمامات "الطليعة" بذلك، ثم بفكر أركون على وجه الخصوص، صار الاهتمام بترجمة **الأنسنة والإسلام** أكبر، ومضت شهور وشهور وظروف استدعت تأخير إنجاز الترجمة... ثم عدنا إليها.

وتبين على الفور أن فكر أركون له خصوصياته، وأن قراءته تحتاج إلى دقة خاصة وإلى إلمام بالتراث العربي الإسلامي في مصادره الأصلية وإلى الإلمام بالفرنسية وبمناهج البحث في العلوم الإنسانية بها، ثم إلى معرفة دقيقة بفكر أركون وأسلوبه وبمشروعه كله بتداخلاته وتراكيبه وأنساقه، ثم بمفرداته ومصطلحاته على وجه الخصوص. فهو يتبني مصطلحات أوروبية جديدة آتية من حقول البحث في التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم اللاهوت وعلم الأديان المقارن وعلم تاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان. . . الخ، وآتية من لغات أوروبية تأتي في مقدمتها اللغة الألمانية واللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية، وهو يطوع ذلك كله لينسلك في مشروع عن الفكر والفكر الديني وتاريخه. ثم هو يخلق مفردات ومصطلحات جديدة وينحتها على طريقته، وهي لا يمكن أن تُفهم، ناهيك عن أن تُترجم، إلا بقراءة فكره كاملاً للتأكيد عليها في سياقاتها الصحيحة، وقد يحتاج الأمر في فهمها إلى لقاءات وحوارات مباشرة معه. ثم يبقى بعد ذلك وضعها في سياق وأسلوب عربي رصين واضح يبرز قيمتها ويؤكد على معانيها.

ومن هذه المفردات والمصطلحات عدد كبير كان هاشم صالح قد بذل فيه جهودًا مشكورة وقد أخذنا بها وله الفضل، ومنها ما كان جديدًا أو ما رأيناه جديدًا في سياقاته، واتفقنا مع أركون على إعداد قائمة به ملحقة بالكتاب.

فهل ترجمة هذه المفردات وتلك المصطلحات أو تعريبها أمر يُستعصى على العربية؟

إن الإجابة على مثل هذا السؤال قد يستدعي سؤالاً تقنيًا وتاريخيًا أعمق منه، وهو: هل اللغة العربية هي المسؤولة عن ضعف الفكر العربي أو انحطاطه كما قد يقول البعض منذ عصور الضعف والانحطاط؟ تلك مقولة تتردد كثيرًا مدعية أن العربية لم تكن أو لم تعد لغة فكر علمي. وهي مقولة تخالف حقائق تاريخ هذه اللغة، ولا يقبلها العارف بها خلال مراحل حياتها العملي فقد كانت تتحرك دائمًا من لغة "الشعر الجاهلي" إلى لغة القرآن الذي دخل بها عالمًا جديدًا، ثم تتحرك متفاعلة مع لغات البلاد التي دخلتها، إلى لغة الدواوين والإدارة منذ النصف الثاني للعصر الأموي، ثم لغة العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية منذ "بيت الحكمة" والترجمة في بغداد، وربما قبلها، ثم بقيت لغة العلم الأولى لعدة قرون، ولجأت إليها لغات أخرى تتلقى ويترجم عنها، وهي اللغات اللاتينية وغيرها في طليطلة وفي بالرمو، وكتب بها اليهود علوم الدين والفكر والفلسفة وغيرها لعدة قرون بألف باء عبرية، أو ما عُرف بـ "اليهودية العربية".

وبعدها بكثير حاول الشيخ رفاعة الطهطاوي أن يفتح قلبها بعد عهود تخلف وإقصاء أثناء العهد العثماني فاستجابت، ثم حاول محمد عبده وغيره فاستجابت. إنها لغة تطيع وتستجيب وتنفتح وتنهض وتتطور عندما تُدعى لذلك وعندما تتوفر لها ظروف نهضة تفرضها حركة علمية عقلية شجاعة. وهي ما زالت تتمتع بهذه القدرة الكامنة فيها. ويثبت لها هذه الطبيعة ويؤكد عليها كبار المترجمين المتمكنين العارفين بها، ومن بينهم من ترجموا فكرًا مثل فكر أركون، فقد ترجموا وعربوا ونحتوا وخلقوا، وأطاعت اللغة العربية وما زالت كذلك في محاولاتنا ومحاولات غيرنا خلال السفر عبر هذا العمل الذي بين يدي القارئ العربي.

إن قلة ترجمة العلوم الإنسانية، أو النقص في جودة الترجمة والتي قد يكون أحد أهم أسبابه عدم الإلمام الكافي بالعربية الفصحى السهلة والواضحة، أو قلة قراءة المترجم، أو طغيان لغة الصحافة والإعلام، وهي لغة تترجم حرفيًا للاستهلاك اليومي ثم تنعكس على لغة البحث والدرس الجامعي والمدرس، ثم تدنّي مستوى تدريس اللغة العربية في المدارس والجامعات، أو قلة الاهتمام به... إن كل ذلك مجتمعًا يُحدث نوعًا من الضعف في الفكر العلمي والتعبير عنه بلغة سليمة رصينة.

إن مسؤولية اللغة عن نهوض الفكر ومسؤولية الفكر عن نهوض اللغة أمران متداخلان يمثلان وجهين لعملة واحدة، إذا انفتح أحدهما واستدعى الآخر استجاب الآخر وأدى دوره. ينفتح الفكر فتنفتح اللغة ويتطور الفكر فتتطور اللغة فتنتج فكرًا متطورًا، وهكذا تتابع الحركة دونما انقطاع.

لقد كان جميلاً أن نناقش مع المؤلف عن قرب إشكاليات ترجمة بعض مفرداته ومصطلحاته، فنجده أقرب إلى روح "عربية القرآن" ونحن لا ننسى رسوخ قدمه في اللغتين والثقافتين، وكانت ترافقنا السيدة لميس عزب التى قامت بالمساعدة والتصحيح لهذه الترجمة وهي آتية من دراسات متخصصة في العلوم السياسية والترجمة وعلومها وتدّرس الحضارة الفرنسية والترجمة، وتعد رسالة ثانية للدكتوراه في المدرسة العليا للتراجمة والمترجمين ESIT.

لقد لاحظنا أن أركون يفضل مثلاً مصطلح "الحرام" على مصطلح "المقدس" في مقابل مصطلح sacré الفرنسي، كما أنه يفضل اًستخدام مصطلح "القصص" في بعض السياقات على مصطلح "أسطورة" ترجمة لكلمة mythe... الخ.

ولا بد أن نؤكد في هذا السياق، أي سياق المفردات والمصطلحات الجديدة، وإشكاليات ترجمتها أو تعريبها أو وضعها كما هي بحروف عربية، وتلك ظاهرة تعرفها العربية منذ عصورها القديمة وطوال تاريخ تطورها، أن الفيصل الأخير يظل رهين عاملين أولهما سبك السياق اللغوي ووضوحه حتى تبرز من خلاله الكلمة والمصطلح... والآخر كثرة الاستعمال وتوسع المعرفة في الحقل العلمي، وتقدم الإنتاج العلمي حتى يصير ظاهرة طبيعية في تلك اللغة، اللغة المتلقية. وهنا نذكّر بحقيقة لغوية تاريخية، وهي أن ترجمة بعض الكتب العلمية في الفلك والطب وغيرهما إلى العربية في عصر الترجمة الأول في بغداد كانت تتكرر وتتحسن فتتبلور المصطلحات العلمية كلما قطع العرب شوطًا في المجال العلمي. ولا بد أن تتبع العربية الحديثة والمعاصرة السُنة ذاتها والقانون نفسه. فحين تتسع الأرضية المعرفية بالعلوم المعربة الآن، وحين يتردد استخدام المفردات والمصطلحات المعربة والمترجمة ويأتلف العقل العربي مع متابعة الجديد ويلاحقه ويقرأ به ويكتب به، إذ ذاك سترسخ المفردات العلمية والمصطلحات الفنية وتصير من السهولة والطبيعية بمكان.

ومن هنا فإن المفردات والمصطلحات على خصوصياتها ودقتها، وهي نتاج لغة وثقافة أوروبية أو غربية، لا تشكل في نظرنا في حد ذاتها أكبر هموم الترجمة إلى العربية، ومنها ترجمة أركون كذلك أو على وجه الخصوص. فاللغة ليست المفردات ولا المصطلحات ولا حتى الجمل، بل هي نظام كامل متكامل متماسك يشد بعضه

بعضًا. ومعروف أن القرآن قد أدخل وعرَّب كثيرًا من المفردات الدخيلة والأعجمية، ولم يتناقض ذلك كله مع كونه "بلسان عربي مبين".

يتبدى تحدي ترجمة مصطلحات أركون في محاولة صياغة معادلات عربية لتركيبات اصطلاحية صاغها المفكر ـ الفيلسوف ناهلاً من بحور تخصصاته المتعددة والتي تتلاقى فيها اللغات المختلفة في تناغم واضح. فعلى سبيل المثال تتداخل الفرنسية بأصولها اليونانية واللاتينية في مصطلحات غاية في التركيز من ناحية الصرف وغاية في الأهمية من ناحية المعنى. من هذه المصطلحات مصطلح logocentrisme الذي يعتمد على الجذر اليوناني logos والذي يشير في آن معًا إلى اللغة أو الخطاب، والمنطق أو العقل والعقلانية. جدير بالذكر أن هذا الجذر اشتقت منه لواحق مختلفة أهمها logie التي تعني العلم أو المعرفة والتي تترجم بالعربية "لوجيا" كما في مصطلح "أركيولوجيا" و"أيديولوجيا". استدعى هذا المصطلح logocentrisme تفكيرًا عميقًا لإيجاد معادل عربي يحمل هذه المعاني كلها. كان من الممكن أن نقتبس من اليونانية فنعرِّب الجذر اليوناني ليصبح "لوغوس" ويكون المصطلح بأكمله من قبيل "مركزية اللوغوس" أو ما شابه. إلا أننا فضلنا أن نقدم مصطلحًا عربيًا أصيلاً لاستخدامه كمعادل للمصطلح الفرنسي، فرأينا أن مصطلح "المنطق" كمعادل لـ logos يفي بالمعنى لأنه يحمل فكرة العقل والذكاء، وكذلك اللغة والنطق. فكرنا إذن في مصطلح "مركزية المنطق" بمعنى التمركز حول الفكر والقدرة على النطق به، وذلك للتعبير عن أهمية العقل في النهوض بالإسلام في عالم يتردى فيه الفكر لدى تناول الدين والمقدسات. إذن نقترح اعتماد "مركزية المنطق" ونتمنى أن يساعد السياق على تفهمه ليترسخ في ذهن القارئ فيلقى قبولاً في نفسه، ولكننا نقبل النقاش إن لم يفعل ونرحب بالاقتراحات المختلفة حول هذا المصطلح وغيره من المصطلحات ذات الأصول اللغوية المختلفة.

كان ثمة تحدٍ اصطلاحي آخر ألا وهو تحدي خصوصية اللغات اللاتينية التي تتميز مثلاً باستخدام الخط الرابط trait d'union، وهو خط يصل بين كلمتين أو سابقة وجذر أو جذر ولاحقة. الفكرة هي أن هذا الخط يحتوي على ربط معنوي بين الطرفين بحيث لا يكتمل معنى أحدهما من دون الآخر. كما أن هناك تحدي الحروف الكبرى majuscule في بادئ الجملة أو لدى كتابة الكلمات ذات المرجعية المهمّة في مقابل الحروف الصغرى minuscule. ومن الأمثلة التي تحضرنا هنا والتي تحمل التحديين معاً أي تحدي الخط الرابط وتحدّي الحرف الكبير، مصطلح société du Livre-livre ، وهو المجتمع الذي يعتمد قيامه على الكتاب المقدس نظرًا لأهمية الدين فيها، وهو

كتاب يكتسب بعدًا أساسيًا برغم كونه كتابًا في نهاية الأمر. لم تشكل ترجمة المصطلحين Livre بالحرف الكبير وlivre بالحرف الصغير أية صعوبة، فالأول ليس كتابًا عاديًا وإنما هو كتاب معيَّن يمكن التعبير عنه بمصطلح شامل هو "أمّ الكتاب"، أما الكتاب الثاني فهو كتاب عادي يشير إلى فكرة الكتاب في العموم. أما ما تطلب تفكيرًا مليًا فهو ترجمة الخط الرابط، وقد وجدنا أنه بالفعل قد دخل نصوصًا عربية عدة وإن كان لم يترسخ بعد لحداثته. قد يجد هذا الخط الرابط مستقبلاً في العربية، وقد يتلاشى لإمكانية تحقق المعنى من دونه. فاقتصاد اللغة يستدعي تجنّب كل الزوائد التي لا ضرورة لها وإن لم يثبت الخط الرابط ضرورته فلن يكون تلاشيه فقدانًا. فعبقرية اللغة العربية تكمن في مزايا عدة، أهمها التركيبة الصرفية وبناء الجملة اللذان يفيان أحيانًا بهذا الربط المعنوي الذي يقوم به الخط الرابط في اللغات اللاتينية. لقد قدمنا إذن مصطلح "مجتمع أم الكتاب-الكتاب" ولكننا كذلك لم نستبعد البنى التي لا يظهر فيها الخط الرابط لتثبيت معنى المصطلح. إلا أننا قد نحتاج إلى دراسة أعمق لأهمية الخط الرابط وإلى إمكانية ترسخه في اللغة العربية في سياقٍ تتأثر فيه باللغات اللاتينية.

لم نعرض أعلاه إلا لمثالين اصطلاحيين يحويان تحديات لدى الترجمة. كان هناك الكثير غير هذين المثالين وكانت هناك تحديات أخرى تكفي لعرض دراسة متخصصة في علم الترجمة لتناولها. إلا أننا نرى أن التحدي الأكبر الذي ينبغي ذكره في سياق هذه الخاتمة يأتي على مستوى الجملة والتركيب والعبارة والبناء والأسلوب. إن ذلك هو الذي يعكس مع التقديم والتأخير والحذف والإضمار روح اللغة أو منطقها في رؤية العالم والتعبير عنه. ولأركون خصوصياته التركيبية والأسلوبية في اللغة الفرنسية ذاتها؛ ولذا فإن قراءته تحتاج إلى أناة واستعدادات خصوصية، وهو حين يكتب عن التراث العربي الإسلامي، فإن كتابته تحمل كذلك روحاً من لغة التراث أو رائحة منها. ولذا فلا بد أن يكون مترجمه إلى العربية آتيًا هو كذلك من أرضية هذا التراث، أو مدركًا لروحه وقادرًا على الغوص فيه وعلى فهمه، ومن ثم التعريج على لغة أركون التى لا تنفصل عن منهجيته وتحليله وفكره النقدي، ما هو قادم من اللغات الأوروبية، ومن الفرنسية على وجه التدقيق. وبالجملة فإن فهم إشكاليات قراءة أركون يستدعي فهم تركيب فكره حسب روافده التي أتى منها، وهو فكر مركّب كما رأينا.

كنا عند الترجمة حائرين بين ضرورة الوفاء لهذا التركيب الخاص حتى نكون قد نقلنا للقارئ العربي تأثير النص الفرنسي الذي هو مكوّن من مكوّنات المعنى لدى القراءة باللغة الأصلية، وبين أهمية توصيل فحوى الكلام إلى القارئ العربي بغض

النظر عن خصوصية التركيب وتعقيده في الفرنسية. وبعد العديد من جلسات العمل مع الكاتب، وبعد تحليلات ومراجعات عدة للكتاب الأصلي، تقرر اتباع منهجية مدرسة باريس للترجمة ESIT، وهي المنهجية التي تقضي بضرورة الحكم على قيمة الشكل الخارجي أي الغطاء اللغوي الذي يحمل المعنى في طياته. فكلما ارتفعت قيمة الغطاء الخارجي من بناء وأسلوب فأثرت على المعنى المراد توصيله، لزم التفكير حول طريقة لترجمة هذا البناء والأسلوب لإحداث التأثير ذاته. ونتمنى أن نكون قد وُفقنا في حكمنا على قيمة الأسلوب الأركوني في التعبير عن المعنى، فيتأثر القارئ العربي بالكتاب المترجم كما تأثر القارئ الفرنسي بالأصل. وهنا تأتي إشكالية تخّصنا قبل غيرنا وهي تلك المقولة القديمة حول التراجم: "إمَّا جميلات وإمَّا مخلصات"، وطوبى لمن يحاول الجمع بين كلتا الحسنيين أي بين أمانة الترجمة وجمالها، وذلك ما يمكن أن نزعم أننا حاولنا الاقتراب منه.

الشكر بعد ذلك كل الشكر للسيدة لميس عزب أستاذة الحضارة الفرنسية والترجمة بالجامعة الفرنسية في مصر (شريكة جامعة السوربون الحديثة ـ باريس ٣) والتي استدعيت للتدريس في فرنسا ابتداء من الفصل الدراسي القادم، وهي آتية من قلب الدراسات المتخصصة في الترجمة، من جامعة السوربون الحديثة وكذلك من المدرسة العليا للتراجمة والمترجمين بباريس ESIT. لقد كان لتعاونها ومساهمتها ومراجعتها وتصحيحها أكبر الفضل في إنجاز هذا العمل، فنحن مدينون لها بالفضل الكبير. ولا ننسى في هذا السياق دور الآنسة لمى عزب التي لا تزال في بداية طريق تخصصها في الترجمة ولكنها بالرغم من حداثة عهدها بهذا التخصص إلا أنها أثبتت تمكنا فساعدت كثيرًا في القراءة بالفرنسية والبحث وإعادة الصياغة بالعربية، وقد التحقت مؤخرًا بالمدرسة العليا للتراجمة والمترجمين بباريس، فلها منا تحية تقدير وتشجيع. ثم الشكر كل الشكر للسيدة فاطمة عزب التي طبعت النص العربي على الحاسوب كلمة كلمة وصححت وأعادت ما نصحح، بل وراجعت النسخة في مجملها عدة مراجعات وساعدت في التنقيح والتصحيح.

أما دار الطليعة ودورها المعروف في النهوض بدراسات التراث والفكر العربي وإشكالياته، فهي جديرة بالتقدير والإعجاب، ولا يسعنا إلاّ أن نؤدي التحية والعرفان إلى روح عميدها المرحوم الدكتور بشير الداعوق الذي سعدنا بلقائه عن قرب ورأينا اهتمامه بأعمال محمد أركون وبهذا الكتاب على وجه التحديد.

باريس، أول يونية/حزيران ٢٠٠٩ — **محمود عزب**

تبريرات

إن العنوان الذي تم اختياره لهذا الكتاب لا يبرره محتواه فحسب، بل إنه يرمى أكثر إلى توضيح هدف ثابت هو أشبه بما اعتبره ماسينيون Massignon بالنسبة إلى الحلاج منحى شخصيًا للحياة. كنتُ في العشرين من عمري فقط، عندما باشرتُ تدريس اللغة والأدب العربيين في معهد "الحرّاش" بالجزائر ولم يتوقف مصيري بعد ذلك كمدرس عند جمهور التلاميذ أو طلبة "السوربون"، بل كنت أسارع بالاستجابة إلى مطالب الجماهير المتنوعة جدًا من كل القارات، لإلقاء محاضرات عديدة بالفرنسية أو بالانجليزية أو بالعربية، أو حتى بالأمازيغية (البربرية). وقد قويت لدي فكرةٌ من خلال المواجهات الشفهية الحية والمتكررة، مع جمهور ينتظر بحساسية مفرطة، وبمطالب متعددة، غالبًا ما تكون حادة وحماسية، وهذه الفكرة هي أن الأنسنة المعيشة لديهم بدأت تتشكل وتتقوى وتغتني بفعل الاستماع والنقاش الضروريين؛ إنه نقاش مشروط بجودة الاستماع، الاستماع الذي يغير الموضوع الإنساني (بل والكائن الإنساني) كلما تقدم النقاش؛ ومن ثم تنبثق عنه تساؤلات جديدة تمكن من المضي قدمًا في الفكر. بعد كل محاضرة يسارع المستمعون النشطاء نحوي، وقد فقدوا استقرارهم في الغالب ووجدوا أنفسهم في مواجهة وعيهم النقدي، يسارعون نحوي لمتابعة طرق وتساؤلات اكتشفوا أهميتها الوجودية والفكرية، والرهانات المرتبطة بالعديد من القيم الأساسية، من أجل إعادة بناء الروابط الاجتماعية، وإعادة تحليل اليقينيات الموروثة، ومن أجل مشاركة أكثر حيوية في الجهود البشرية الرامية إلى تحرير الإنسان من كل الأشكال المتكررة للعبودية.

عندما اكتشفتُ آثار أبي حيان التوحيدي ازداد تقديري لأهمية التواصل الشفاهي في إثراء توجه الأنسنة الذي يرتسم في فورية المواجهة بين وجهات نظر متعددة، يدعمها مستمعون حاضرون. إن هذا الكاتب والمفكر الكبير الذي تمرد في القرن العاشر الميلادي (انظر قائمة المراجع) يدفع في آثاره الكبرى إلى التفكير في ألبير كامي A. Camus القريب مني شخصيًا، لأن مطالبي النقدية تتزود اليوم من غذائه، ومن تحريضاته أثناء التاريخ المأساوي للجزائر. لقد أبرز التوحيدي بوضوح الأهداف الجوهرية لكل حالة أنسنة، مثل البحث المستمر عن المعنى، لا في حدود تلفظه

المجازي الاعتباطي الذي شجبه بشدة (انظر: **مثالب الوزيرين**) بل في مستوى مجسداته النفسية والتاريخية المحسوسة. فهو يعلم أن روح المعنى وحيويته أمران متناسبان طرديًا مع تضاد الوعي وتقابله لدى الأفراد. هذا التضاد الذي ينحت ذلك المعنى، ويوزعه في مستويي القبول أو الرفض لدى ذاتيات تحت الاختبار في "المحاورة الوسيطية" La disputatio médiévale أو المناظرات المفحمة الواردة في **المقابسات** وفي **الإمتاع والمؤانسة**، وهو ما سنعود إليه في آثار أخرى لأنسنيين آخرين سنمرّ بذكرهم في الفصل الأول. لقد سجل التوحيدي قضية المرور من الإنجاز الشفاهي إلى العبارة المكتوبة المعبِّرة بقلم لاذع، مفحم وفصيح، حاد وعنيف، مما يمكّننا من الأخذ بناصية سمة أخرى فيصلية ومؤسِّسة لحالة الأنسنة؛ إذ ينبغي للتلفظ المكتوب للخطاب الأنسني أن يحترم شيئين في الوقت نفسه، هما: الهدف المشترك بين كل المتكلمين المنخرطين في النقاش، ثم المسار الاستدلالي الشخصي لكل واحد منهم. وتسجيل ذلك كله بالكتابة يمكّن من جمع الرهانات الواقعية لكل بيان حجاجي، ثم وضع النتاج النهائي للمواجهات تحت رؤية نقدية واحدة. هذه التعاليم المختصرة بالكتابة تأتي لتغذي ولتنشط حالة الأنسنة المطلوبة في التواصل البشري.

سوف نراجع إذن كل هذا في النصوص المجموعة في هذا الكتاب[1] لدفع أكبر عدد ممكن من القراء، ليس فقط إلى المشاركة في توسيع معارفهم عن الفكر الإسلامي، وإنما لمزيد من المشاركة في بحث أنسني داخل مجتمعات دمّرتها منذ سنوات الخمسينيات قوى يمكن القول بلا مبالغة إنها عملت بوعي أو بلا وعي ضد كل نزعة أنسنة. إن هذا الحكم لا ينطبق فقط على المجتمعات التي اعتمل فيها الحدث الإسلامي، بل إن صفحة الاستعمار التي دونها المحتلون الأوروبيون منذ القرن التاسع عشر ملطخة بما هو ضد الأنسنة (اللاأنسني) antihumanisme، حيث تبرهن النازية والستالينية بشدة، باعتبارهما نتاجًا أوروبيًا محضًا، على مدى التشويه والجحود والوهن الذي أصاب أروع الآثار الثقافية والحضارية لأوروبا عصر الأنوار، وأوروبا الثورات العلمية، فقد قلبا الرسالة الأنسنية لتلك الآثار رأسًا على عقب. لنتجرأ إذن، ونتحدث عن الأنسنة بالذاكرة الحية لكل المآسي الأنسنية التي تضاعفت خاصة بعد التجربة اللاأنسنية التي تمثلها الحرب العالمية الثانية بشكل جذري. وفي النصف الثاني من القرن العشرين أدت الأحزاب ـ الدول، أحزاب ما بعد الاستعمار، إلى إبعاد ظهور أي

(١) أحيل القارئ هنا إلى كتابي *Essais sur la pensée islamique* (**مقالات في الفكر الإسلامي**) الذي نُشر سنة ١٩٧٣ . وأنوي إعادة طبعه قريباً لأثبت قوة الأنسنة الكلاسيكية ومصداقيتها.

اتجاه ثقافة أنسنية في بلادها هي. كنا نرى أناسًا يعملون منهجيًا وبإصرار على التدمير المنظم لأناس آخرين. إن القرارات الموفقة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة بعد سنة ١٩٤٥ ازداد تفاديها وتجاهلها وإنكارها بعنف. وقد أعقبت سباق التسلح النووي الردعي المجنون حروب غير متكافئة، هي أسوأ بكل المقاييس من تلك التي أورثها العهد الاستعماري للقرن التاسع عشر. أقول أسوأ لأن الشعوب التي اكتوت بنارها لم تنل حتى الرجاء الذي نالته النخب النضالية في حروب زعموا أنها حروب تحرير. وهكذا انتهى التخلي الشامل عن الشعوب إلى نشأة إرهاب قدَّم نفسه ملاذًا إجباريًا للدفاع عن الحقوق الأساسية. فإن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ والردود الانتقامية التي أعقبتها، تمثل في هذا الصدد لحظة مأساوية لإخفاق كل أشكال الفكر، وكل مشروعية تمكّن من الاستفادة من القيم الأنسنية، لأنه من غير الممكن، عندما نعمل على خلق هذه الأشياء بشكل منظم ومستمر، أن نحجب الولادة التاريخية والجغرافية السياسية وحتى "الفكرية" لهذه الفرقعة الهائلة "للقيم" و"للثقافات" وللفكر التحرري. وعوضًا عن تصرف رشيد في أعراض أزمة حادَّة طالت كل وعي، نجد سلطة عقائدية قابعة في واشنطن تنشئ حلفًا مقدسًا جديدًا ضد ما أطلقوا عليه "محور الشر". سنرى أنني ركزت أكثر النقد تجذرًا على طريقة اشتغال العقل الإسلامي منذ مظاهره الأولى في الخطاب القرآني. لم انتظر الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ لأفعل ذلك، فقد كان الفكّ العاجل لشيفرة هذا الحدث هو أن أفكر فيه على أنه **بدء** أو **بزوغ** مرحلة جديدة لكتابة الثقافات، وتاريخ أنظمة الفكر وكيفية عيشهما لننتج أخيرًا تاريخنا في إطار منظور التضامن الأنسني بين الشعوب. فكل الشعوب والثقافات مدعوة بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر إلى ممارسة نقد ذاتي جذري واحد لتأسيس مساهمتها في العمل التاريخي المشترك للانعتاق من الأوضاع الإنسانية الراهنة. من أجل ذلك ينبغي أن نعيد التفكير في كل **اللاهوتيات** والفلسفات السياسية المبررة بشكل فوضوي بعد سنة ١٩٤٥ حتى ندعم عملية توسيع النظام القانوني العالمي المدون في "اتفاقيات يالطا" بين الأربعة الكبار.

هكذا وسَّع أيضًا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أقرته الأمم المتحدة المبادئ الأنسنية المجردة والرومانسية الواردة في النسخة الأولى لعصر الأنوار الأوروبي، كما أن الأيديولوجيات القومية والتحررية لسنوات الخمسينيات ـ وهذا ما يبرر إعادة التفكير تلك ـ قد غرقت في **مخيال الغيبية الكلاسيكية** métaphysique classique الذي اقتدت به لاهوتيات التوحيد في العصر الوسيط. ولذلك فإن أهم المباحث المركزية لمعاركي هو **تفكيك** الإيديولوجيا العربية التي كانت تدير المعركة

ضد الاحتلال لإبراز بنيتها المتعددة العناصر، والتي تخلط بغموض بين المبادئ الكبرى لعصر الأنوار وشعار الكفاح النهائي للبروليتاريا العالمية وبين البلاغة التمجيدية لتراث الحضارة العربية الإسلامية ذي الصبغة الكونية. هكذا أثرنا كعرب ومسلمين فعلاً بهذا التلفيق المجحف bricolage débridé مخيال تحرر قوي وأعدنا تشغيل الآمال المشتركة بين منظومة العقائد الدينية والطوباوية الاشتراكية والثورة البروليتارية، مع وصفات لديمقراطية للجميع تصم آذاننا اليوم. كما فتح انهيار العقيدة الشيوعية سنة ١٩٨٩ آفاقًا أكثر اتساعًا لعودة مظفرة للفلسفة الليبرالية التي تعطى فرصًا لمختلف أشكال التعبير المتعصبة، الدينية والسياسية، بما في ذلك الإرهاب باعتباره وقودًا مخصبًا من لدن بعض الاستراتيجيات الجغرافية السياسية. وبالتوازي مع ذلك يواصل فلاسفة أوروبا لعصر ما يسمى بـ"ما بعد الغيبية" postmétaphysique إعلان "**الخروج من الدين**" وذلك تحت تسميات متعددة منها: "انتهاء الميتافيزيقا التقليدية" وظهور "ما بعد الحداثة" و"ما بعد المسيحية" أو "المسيحية غير الدينية" و"الإدارة الديمقراطية للمجتمعات المتعددة الثقافات" . . . وغيرها من التسميات.

فالمعارك من اجل أنسنة أخرى لن تكون لها نهاية، لأن كل شكل من أشكال الأنسنة عليه أن يواجه "الآثار المنحرفة" لكل أنشطة الناس في المجتمع. وينبغي الاستمرار في الاستماع لكل القوى العاملة والمتنافسة في سياقات إنتاج التاريخ، وسنرى أن معاركي كافة تُسجل جميعًا إلى جانب ما أسميته **العقل المنبثق** la raison émergente، وهذا العقل يتحمل العبء التاريخي لماضي المجتمعات التي يمارس فيها يقظته النقدية. إنه يقيم في مرصد كل "**الأحداث التأويلية**" مثل الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر مثلاً ، الحبلى بمستقبل أنسني لو قرئت بكل نزاهة فكرية. والعقل المنبثق يتميز عن كل الاستخدامات السابقة للعقل على مستوى الدين والفلسفة والأنثروبولوجيا بممارسة تتم بأدوات الفكر والرؤية التي تمنحه القّدرة على تحويل الأحداث التي تحمل بوضوح أدّلة غنية وكاشفة على آمال الكائن البشرى وآمال المجتمعات إلى **بدايات جديدة** avènements. وبناء على ذلك سنمنع أنفسنا من الكلام المجرد والمبتسر عن هذه العالمية/ الكونية التي غذت على مدى قرون ما يمكن أن نسميه "الخطاب مزدوج المعايير" الذي يُشرّع اللجوء إلى القوة ليستأثر بالحقيقة، والخير والقانون وكرامة الذات الإنسانية، وفي الوقت نفسه يقصى "الآخرين"، ويرمي بهم في معسكر الشر والعنف والبربرية الهدامة. هذا الخطاب يجد طريقه إلى كل الثقافات، ونحن نعيش تحت تأثيره الذي لم يكن قط أكثر قوة منه اليوم ؛ لأنه يتم عرضه يوميًا منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ على العالم بأسره، حيث

تنافس قناة الجزيرة العربية قناة السي. إن. إن. CNN الأمريكية. لقد ورث هذا "الخطاب مزدوج المعايير" اللاهوتيات السياسية التي تشرّع "**نُظُم حقيقة**" كونية مقدسة وأبدية لا يمكن المساس بها، لأنها حسب زعمهم وحي من اللّه، أو من عارف ملهم. إنه خطاب متكلس أعيد تأهيله أيديولوجيًا من لدن أنوار القرن الثامن عشر التي كشفت من وراء حجاب الحداثة عن الميتافيزيقا العجوز ذات الوجهين حيث يخلط بين الأضداد المانوية والمثل الأفلاطونية والجوهرانية المادية الأرسطية. إن الفكرة القوية التي يريد العقل المنبثق أن يرتقي إليها هي أن الخطاب الغربي الذي يُشرِّع اللجوء إلى القوة يعيد تشغيل الأسس اللاهوتية الميتافيزيقية نفسها التي يوظفها الخطاب المضاد لكل حركات التحرر في الغرب الأوروبي وفي المجتمعات المحتلة على حد سواء، وذلك مع المزج بين القوة العسكرية والوعود بالتحرر "الوطني". إن الحدث التاريخي الذي قامت بمقتضاه أنوار القرن الثامن عشر بتطوير الثقافة الديمقراطية، وفلسفة حقوق الإنسان للمرة الأولى في العالم، لم يتمكن من منع التفعيل المستمر للانحراف الخطير للخطاب متعدد المعايير في أوروبا بالذات. لقد أفسد الحوار حول المشروعيات السياسية ما أنشأه العقل المنبثق على أساس التماسك المنطقي للنقد الفلسفي. ولكن ماذا يستطيع هذا التماسك المنطقي أن يفعل أمام سيادة مشروعية سياسية تكتفي بقانون هو وليد اقتراع يزعمون أنه عام، عالمي وكوني؟ بل أسوأ من ذلك فهي تكتفي بقانون غير محتمل يفرضه الطاغية.

يتفهم العقل المنبثق هذا القلب للمشروعيات على أنه عقبة فكرية يصعب تجاوزها، بل ربما يستحيل تجاوزها حتى في السياقات الديمقراطية الأكثر تقدمًا. فمنذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ رأينا فلاسفة، وحقوقيين كبارًا، ومثقفين محترمين لا يعلقون على ما ينبغي أن نعتبره بفظاظة تنازلاً للعقل المعاصر عن المتطلبات الحازمة لحدود اللياقة. ومصطلح "العقبة الفكرية" يبقينا في إطار ما أطلقنا عليه تعبير "الحزم الفلسفي"، والحال أن الحزم حقًا يبدو مفقودًا إلى حد أننا نتحدث عن العقبة الفكرية. وهذا يعني ببساطة أن نواصل الحلم فلسفيًا في زمن وظروف تاريخيين حيث الكلمة الأولى والأخيرة تعود إلى "سياسة القوة" Machtpolitik. لا توجد مشاكل في المنبع، ولا مشروعية مبنية على أسس قبْلية، بل إن تقصي مسؤولية تاريخية عن مآس مبرمجة سياسيًا هو اهتمام بحوث معمقة تستطيع أن تقف في وجه أصحاب القرار. إنه لا توجد إلا مهام ذات أولوية يقوم بها أعوان قادرون على بلوغ الهدف النهائي بإرادة سياسية في خدمة «الحرب الحقيقة الوحيدة الموصلة فعلاً إلى تحقيق العدالة والقانون». هذا هو بالفعل الشعار محل التخاصم بين ممثلي العنف

الحربي في كل الأزمنة، وكل الثقافات، وكل الأديان ذات المؤسسات. ويمكن للأنسنيين أن يتحسروا على تحلل كل الأسس ؛ إذ إن استحالة التأسيس تسهِّل التطبيق، وتمكِّن من اعتماد مشروعيات لاحقة قائمة على نجاح التطبيق بدلاً من مشروعيات سابقة مجردة، تعتمد أسسًا نظرية. وهنا نضع أيدينا على إحدى نقاط ضعف الحداثة التي تنزع إلى إعطاء امتيازات للحقائق الملموسة وحدها للتطبيق العملي، الذي يعود بربح وفائض من القوة؛ إذ إن البحث بشكل منظم عن القوة جعل المطالب الثقافية للبحث عن المعنى تزداد رخصًا. وهكذا فمع الحرمان من دعم المسؤولية الفكرية، يتم كبت المطلب الأخلاقي في طوايا الخطابات الدينية وتوقعات الفلسفة السياسية.

في هذا المستوى من التحليل لا تجد المعركة بين الخطوات الثابتة للعقل العملي البراغماتي والنقد الجذري للعقل المنبثق وتساؤلاته مخرجًا نهائيًا؛ إذ إن الجهود لمعرفة غرائز الحيوان السياسي وتقنينها قد أخفقت بسرعة في مجتمعات الاستهلاك والعرض المسرحي، حيث تقوم القوانين الصارمة للاقتصاد الحر بإغراء هذه الغرائز نفسها، وبعبارة أخرى يستقبل **العقل الإعلامي التقني العلمي** La raison télétechnoscientifique كل مساعدة الدول الباحثة عن القوة الغاشمة، في الوقت الذي لا يتلقى فيه العقل المنبثق أي دعم من العقل الفلسفي المنغلق أكثر فأكثر داخل مساره الأوروبي الوحيد منذ القرن السادس عشر.

ولكي أمثِّل على ما قدمته في **معاركي من أجل الأنسنة** فإن لدي مخزونًا من النصوص يمكن أن يملأ عدة مجلدات. ولكنني استبقيت منها سبعة فقط لهذا الكتاب الذي لا يتسع لأكثر من ستمائة ألف علامة. لقد وافقت السيدة آن ماري أرنو مديرة دار "ڤران" Vrin بسرعة على نشر هذا الكتاب مباشرة، في حجم الجيب، ليصبح في متناول أكبر عدد ممكن من القراء. وإني أتوجه عبر هذا الكتاب باهتمام كلي إلى الجمهور الإسلامي الواسع، بنفس الدرجة التي أتوجه بها إلى جمهور شديد التطلّب في الغرب، وهو جمهور قد يكون على علم سيئ أو غير كاف، وقد يكون منحازًا بشكل إيجابي أو سلبي إلى غرب متعجرف واثق بنفسه ومهيمن. وحسب درجة القبول التي سوف يحظى بها هذا الكتاب الأول، سأقرر ما إذا كنت سأقدم كتبًا أخرى في هذا المجال، أم سأحيل القراء على بحوثي العلمية التي بدأت بها مسيرتي مدرسًا وباحثًا. وأرجو من القارئ الكريم أن يشاركني صبر التربوي المثابر الذي يود أن يساعد على تكوُّن فكر تأملي لدى جمهور تعود على استهلاك **الفكر العارض** La pensée jetable والسرد الوصفي المبالغ فيه. أعلم أني أطالب بجهود غير عادية للدخول إلى

السراديب القديمة والمعاصرة لكل من أنظمة الفكر الإسلامي والغربي، وهي أنظمة غالبًا ما يولج كل واحد منها مستقلاً عن الآخر من لدن الباحثين والمدرسين على السواء. في هذا الكتاب إذن رغبة في تحطيم ورفع إطار العزلة عن الإسلام لتقويته حتى يستطيع أن يخرج من **سياجه العقائدي** المحصن داخل قلعة الصمود ضد تحديات التاريخ، في حين ينتظر منه العالم إجابات مسؤولة عن تحديات عاجلة ومحددة.

وأخيرًا فإن المسائل التي تحتويها الفصول الستة في هذا الكتاب هي محاضرات ألقيت في عدة مؤسسات ومناسبات مختلفة. ولكن الصيغة الأصلية تم تطويرها وأعيدت كتابتها كاملة إلا الفصل السادس الذي كنت قد نشرته منذ زمن قريب في مجلة **أرابيكا** في آذار/مارس ٢٠٠٤. أما نظام تسلسل الفصول فهو استجابة لضروريات البرهنة، التي تعكس مساري الفكري منذ كتابي *Humanisme arabe* **الأنسنة العربية** الذي نشرته دار "ڤران" سنة ١٩٧٠ وحتى استئناف العمل الأنسني الذي أقترحه في هذا الكتاب وذلك بعد أن تم إدماج الدروس المكتسبة بالخبرة لكامل المراحل الحاسمة الممتدة فيما بين عاميّ ١٩٤٥ و٢٠٠٤، وهو ما اسميه "الثراء المُلهم للتاريخ الجاري". وسوف نكتشف إستراتيجية نقدية موجهة نحو بناء **أدوات تفكير** وإشكاليات تمكّن من تدعيم الحيوية الفكرية الملخصة في العمليات الثلاث الموضحة في الفصل الثالث، وهو بحث تأملي ذو دلالات موسعة، يقيّم بطريقته الدروس العملية الأشد صرامة. إنني أستطيع أن أبدأ الكتاب أو أنهيه بعرض سيرة ذاتية قصيرة، ولكنني اخترت أن أضعه في ملحق بآخر الكتاب، لكي أترك للقارئ الحرية ليقرر بنفسه. ويتعلق الأمر بخيط رابط يمكّن من مواصلة مسارات فكرية من مرحلة معيشة للثقافة الشفاهية إلى المرحلة الأكثر تقدمًا، وهي مرحلة الثقافة العالمة، وذلك من دون أن تقطع أبداً العلاقة مع التطبيق والإنصات للمشافهة.

الفصل الأول

عودة إلى السؤال الأنسني في السياق الإسلامي

□ «عندما تُعطى الفرصة لجماعات، أو بالأحرى لأفراد ليصبحوا صعاليك متشردين، لا جنسية لهم، وليخلطوا بين الوسائل والغايات، إلى درجة يصبح العنف فيها هدفًا، من دون اكتراث بقدرة العدو على الرد الانتقامي، عندها نجد أنفسنا أمام فوضوية جديدة منتشرة لا يمكن التحكم فيها وتمتد لتشمل العالم بأسره».

ج. دانيال، **لوموند**، ١/١١/٢٠٠٢

إنني أشعر بضرورة إعادة طرح هذا السؤال بالرغم من أنني كنت أجبت عنه منذ عشرين عامًا. وكنت خصصت فعلاً كتابين وهما: *L'Humanisme arabe* **الأنسنة العربية" في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي**[1] وترجمة **تهذيب الأخلاق** لمسكويه[2] إلى اللغة الفرنسية، مصحوبة بالشرح. عندما أعددت هذين الكتابين في الستينيات، كان النقاش حول المشروعية العلمية والفكرية والثقافية للأنسنة المسماة عربية، لا يزال حبيس الرؤية التي فرضها يعقوب بورخاردت J. Burckhardt في كتابه الشهير **ثقافة النهضة في ايطاليا**[3] *Die Kultur der Renaissance im Italien* وذلك لأن اللغة العربية كانت أداة تعبير هذه الإنسنة وانتشارها الثقافي في الفضاء المتوسطي. كما أن الأنسنة المسماة إسلامية بدورها ظلت هي أيضًا سجينة الرؤية نفسها، لأنها نشأت في فضاء سياسي وثقافي يسيطر عليه الرجوع إلى الحدث الإسلامي. وفي سنة ١٩٢٢ نشر آدم ميتز A. Mez كتابًا أصبح أساسيًا هو الآخر، عنوانه **النهضة الإسلامية**

(١) الطبعة الثانية، باريس، ١٩٨٢.

(٢) الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٢.

(٣) أعيد طبعه في هولدشيم ١٩٦٨؛ ترجمه إلى الانجليزية س ك باخش.و د.مارجيليوث، لندن، ١٩٢٧ وترجمه إلى العربية محمد أبو ريدة ونشر تحت عنوان: **الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري ـ عصر النهضة في الإسلام**، بيروت، ١٩٦٧.

Die Renaissance des Islams، وقد لامس هذا الكاتب الموضوع الأنسني ولكن ضمن إطار التصور المرتبط بأعمال المؤرخين الأوروبيين عن النهضة منذ القرن السادس عشر. ومنذ ظهور هذه الدراسة الأحادية، سجلت تطورات في ما يخص موضوع التوثيق والمعلومات التاريخية. ولكن نادرًا ما كنا نجد شيئًا عن أشكلة الأنسنة المعيشة، فضلاً عن مستوييها الفكري والأدبي في مختلف السياقات التاريخية والثقافية المتأثرة أو المشروطة بالمرجعيات الإسلامية، ومن بين تلك الإسهامات الأكثر أهمية، يمكن أن نذكر العناوين التالية :

1- George Makdisi,
The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West. with Special Reference to Scholasticism,
Edinburgh University Press, 1990.

جورج مقدسي،
دور الأنسنة في الإسلام الكلاسيكى والمسيحية الغربية.مع إشارة خاصة إلى العلم التقليدي
مطابع جامعة إدنبره، ١٩٩٠

2 - Roy Mottahedeh.
Loyalty and leadership in an Early Islamic Society
Princeton, 1980.

روي متحدة،
الولاء والزعامة في المجتمع الإسلامي المبكر
برينستون، ١٩٨٠

3 - André Miquel,
La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ième siècle,
2è éd., Paris, 1976.

أندريه ميكيل
الجغرافية البشرية للعالم الإسلامي حتى منتصف القرن الحادي عشر
الطبعة الثانية، باريس، ١٩٧٦

4 - Joel Kramer,
Humanism in the Renaisance of Islam, the Cultural Revival during the Buyid Age,
Leiden, 1986

جويل كرامر
الأنسنة في نهضة الإسلام. الإحياء الثقافي في عصر البويهيين
ليدن، بريل، ١٩٨٦

5 - Tzvetan Todorov
Le Jardin imparfait
Paris, Grasset 1998

تزفيتان تودوروف
الفردوس الناقص
باريس، غراسيه، ١٩٩٨

6 - Lenn E. Goodman
Islamic humanism
Oxford, Oxford University Press, 2003

لين جودمان
أنسنة الإسلام
أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣.

في ما بين سنة ١٩٥٠ وسنة ١٩٦٠، كان لا يزال فان جرانباوم ينكر أنطباق مفهوم الأنسنة، الذي يراه مرتبطا بانطلاق الحداثة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، على المجال الإسلامي. وهكذا نفهم لماذا خصصتُ أنا مقدمة طويلة، لا لتبرير الرجوع إلى موضوع الأنسنة فحسب، بل للدفاع عن برنامج محدد يتمثل في المهام المطلوبة من إعادة تشغيل وتوسيع وملاءمة حديثة لحالة الأنسنة في السياق الإسلامي. وقد رأينا إلى أي مدى تدرج المعارك والنقاشات الجارية في أوروبا / الغرب ضمن هذه المهام. إننا نريد أن نتقاسم المعركة لندفع إلى الأمام بالوضعية الأنسنية ولتطور إبداعياتها وسلوكياتها في كل مكان. وكثيرًا ما كنا في هذه الأثناء نتورط في صراعات عديمة الجدوى حول مراتبية الحضارات أو التحسر على وضعيات التراجع والتخلف. وضمن هذا المنظور الذي يرمي إلى تجاوز العراقيل بكل أشكالها، وإلى تخطي الإخفاقات المتكررة لالتماس الأنسنة الساعية إلى بناء مستقبل موحد، سأعيد تحليل النقاط الأربع التالية باختصار:

- ما مضمون الصفتين : عربي و إسلامي؟
- متى وفي أي الأوساط الاجتماعية المرتبطة بالحدث الإسلامي انبثقت حالة من الأنسنة؟
- لماذا وكيف تراجعت هذه الأنسنة، وانتهت إلى الاضمحلال داخل المجتمعات المعاصرة التي يعتمل فيها حدث إسلامي رجعي؟
- من الأنسنة التقليدية إلى اللاأنسنة المعاصرة: أنسنة وديمقراطية وعنف.

عربي و/ أو إسلامــي

كل من يهتم بالمجال العربي الإسلامي يواجه هذه الصعوبة الاصطلاحية، فصفة "**عربي**" ترجع إلى عرق منتشر بكثافة في شبه الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام وانبثاق **الحدث القرآني** بين سنتي ٦١٠ و٦٣٢ للميلاد. ولئن عملت ظاهرة الفتوحات في الفترة من سنة ٦٣٢ للميلاد إلى ٨٠٠ ميلادية على انتشار العرب فإنها من جهة أخرى وبصفة أهم، دعمت اللغة العربية، لغة القرآن، في أن تقوم بدورها كلغة حضارة. وإلى حدود القرن الحادي عشر الميلادي استمر كل الذين دخلوا الإسلام في استعمال اللغة العربية عند الحديث عن المعرفة أو نشرها كتابة، وقد شمل ذلك أيضًا كل المسلمين الذين كانوا يعيشون في "دار الإسلام"، الفضاء السياسي المحكوم بسلطة إسلامية هي سلطة الخليفة أو الإمام. فالجميع، إيرانيون، وأتراك، وبربر، وأكراد، وأقباط، وأندلسيون، وهنود، ومسيحيون، وزرادشتيون، ومانويون، كلهم يكتبون باللغة العربية لكي يندرجوا في جماعة العلماء. وكذلك نجد لاهوتًا يهوديًا ومسيحيًا مكتوباً باللغة العربية ويدلل على ذلك مثال ابن ميمون الشهير، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى اللاهوت الإسلامي. وفي مجالي الفلسفة والعلوم تبدو الوحدة أكثر شمولاً، أو بمعنى أصح تبدو كتابات اللاهوت الثلاث أقل اختلافا. ولا يقتصر ذلك على استعمال العربية، بل يمتد إلى أدوات التفكير ونظام المفاهيم، وآفاق المعنى كذلك. وهكذا كان مفهوم **الأنسنة العربية** يفرض نفسه داخل هذا المنظور اللغوي والمفهومي، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى الثقافة التي تحملها اللغة الإنجليزية في عالمنا اليوم.

هذا في ما يخص صفة "عربي"، فماذا عن صفة "**إسلامي**"؟ لنوضح أولاً أن صفة "إسلامي" تحيل على الإسلام كعقيدة، كمجموع عقائد ولاعقائد، كتعاليم وقوانين معيارية أخلاقية فقهية تثبّت آفاق التفكير وتنظّم سلوك المؤمنين. كما أن صفة "مسلم" تنطبق على المسلمين أنفسهم باعتبارهم فاعلين اجتماعيين وسياسيين وثقافيين، كما تنطبق على السلوك والآثار التي ينتجها هؤلاء الفاعلون. وبناء على ذلك سنتحدث عن **أنسنة إسلامية** كلما وجدنا تواصلاً بين ما يسمى "العلم" و"العمل" في سلوك المؤمنين. وهذا التواصل يعني المعرفة اللازمة للأحكام المستنبطة من القرآن والحديث بالنسبة إلى أهل السنة، والمعرفة الممتدة إلى المأثور عن الأئمة الإثني عشر أو السبعة بالنسبة إلى الشيعة الإمامية، أو الإسماعيلية، وذلك ليتم التطابق الكامل بين السلوك الفردي والسلوك الجماعي. ويمكن أن نتحدث داخل المنظور الديني نفسه عن

أنسنة مسيحية ويهودية وبوذية وهندوسية. غير أن جورج مقدسي ساند، في كتابه حول أنسنة الإسلام التقليدي، فرضية جذابة، وإن ناقشها مؤرخو المدرسة القروسطية في السياق المسيحي. فقد انطلق من مُسَلَّمة تتمثل في وضع علاقة بنيوية مباشرة بين الجامعات والمعاهد الأولى في أوروبا المسيحية، والمؤسسات الإسلامية التي أخذت تدرِّس الفكر الديني وتنشر الثقافة العالمة انطلاقًا من القرن الحادي عشر. ويدعو هذا إلى القول إن الأنسنة الإسلامية على غرار مثيلتها المسيحية تؤدي إلى حركة تسعى إلى عقلنة "العلوم" بصفة عامة و" العلم" بمفهومه الديني بصفة خاصة. والحديث عن "علمنة" المعارف يعني السقوط في مفارقة تاريخية. ولكن مع ما أسميته "الأدب الفلسفي" في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، يمكن الحديث عن تحرر الحركة المعرفية على غرار تحرر النهضة الأوروبية التي لم تكن مستقلة عن نفوذ اللاهوت استقلال عقل الأنوار عنه. وأيًا كان الأمر فالنقاش في هذه المسألة مفتوح ويستحق التعمق وحسب رأي مقدسي، فإن هناك دائمًا تماثلاً بين المناظرة باعتبارها نوعًا أدبيًا شائعًا في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي، والمحاورة في المدرسية المسيحية، بل إن هذا الشكل مستمر إلى الآن في ما يعرف بالمناقشة العلمية[١]. حتى إذا كان ذلك موثقًا تاريخيًا، فإن هذه المعطيات لا تسمح بخلط مجرى الأنسنة الإسلامية ومحتواها بمثيلتها في الأنسنة المسيحية كما تم الدفاع عنها في ثلاثينيات القرن العشرين على يد التوماوي المحدث (نسبة إلى القديس توما الأكويني) جاك ماريتان J. Maritain مؤلف كتاب *L'humanisme intégral* **(الأنسنة الكاملة)** وتلاميذه مثل لويس غارديه L. Gardet، وهم باحثون في الإسلاميات تميزت أعمالهم بالفكر المقارن.

أما بالنسبة إليّ فقد اقترحت في أعمالي المذكورة في ثبت المراجع عددًا معينًا من مجالات العمل من أجل تاريخ جديد للفكر في الفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي، وذلك بهدف تجاوز الانقسام اللاهوتي بين الأديان التوحيدية الثلاثة من ناحية، وتجنب التصادم بين المواقف اللاهوتية والمواقف الفلسفية من ناحية أخرى. وقد بدا تصادمًا نضاليًا أكثر منه فكريًا تفاهميًا. ويمكن أيضًا أن أقترح تقنيات نقدية للنظريتين المتنافستين اللتين لم تنقطعا عن التعارض منذ العصور الوسطى وهما: الأنسنة المتمركزة حول اللَّه، أو التمركز اللاهوتي بوجوهه الثلاثة: الإسلامي والمسيحي واليهودي، والأنسنة الفلسفية المتمركزة حول الإنسان العاقل سواء داخل المنظور الأفلاطوني للمعقولات، أم داخل الإطار المفهومي للتمركز المنطقي للأرسطية. ولن أمحِّص هنا التجاوزات

(١) الشكل الحالي لمناقشة رسالة دكتوراه مثلاً.

الجارية للأنسنيات المحصَّنة داخل السياجات العقائدية وريثة اللاهوتيات القروسطية والغيبيات التقليدية La métaphysique classique(١).

إن قوة الانتفاض التاريخي للإسلام السياسي الحالي تجبرنا على استعادة المسار النقدي والجينيالوجي الذي اعتمده الفكر الأوروبي في مواجهة سلطة الكنيسة الكاثوليكية، وضغوطها ومقاومتها ووضعيتها. وهي السلطة التي انضمت إليها لاحقًا الأصولية البروتستانتية. فإن خبرتي بالجماهير المسلمة منذ الستينيات من القرن المنصرم أقنعتني بأن كل ما يمكن أن يكون قابلاً للإشهار وللكتابة وللتعليم من أجل تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته العقائدية الخاصة به، لا يمكن أن ينجح مادامت الأطر والأسس التاريخية القصصية للإيمان غير مهدمة، كما هُدمت أسس الإيمان المسيحي منذ القرن الثامن عشر. لقد بينت أن هذا التهديم ليس تدميرًا وحشيًا بل هو مدخل منهجي إلى السياقات الاستدلالية والثقافية في الأدبيات الأساسية التي يعتمد عليها موجهو الإيمان حتى اليوم. هذا الإيمان الذي لم تعد له مع ذلك نفس المحتويات ولا نفس الوظائف ولا نفس القصدية، منذ أن اكتسح الإسلام السياسي الطقسوي/ الشعائري كل مستويات إنتاج المجتمعات المعاصرة التي تريد أن تقدم نفسها، أكثر من أي وقت مضى، على أنها إسلامية. إننا ندّعي أننا نطبق حدود الشرع في حين يكشف التحليل، حتى المتسرع منه، أن الأمر يتعلق بروابط خارجية تتصل بالهوية، وبشكل من أشكال التضامن الاجتماعي مثل اللحية والشارب والحجاب والوقار والمحرمات الغذائية، وصلاة الجماعة، والحج... الخ. فرواد الإصلاح في القرنين التاسع عشر والعشرين، وحتى سنة ١٩٥٠ دفعوا إلى الاعتقاد بأن إعادة تأهيل التعاليم والأشكال الأولى للإيمان ضرورية وممكنة. أما اليوم فنكتفي بطلب الاستشارة القانونية من المفتي المنقطع عن الفكر اللاهوتي التقليدي والمجبر على تقديم آراء انعزالية وصارمة إلى "مؤمنين" مستسلمين لتلفيقية الثقافة الشعبوية.

وهكذا فإن صفتي "عربي" و"إسلامي" اللتين فرضتا نفسهما في زمن كان الإنتاج الفكري والعلمي والثقافي يعبّر فيه مباشرة باللغة العربية عن مضامين جديدة في كل المجالات، لا يمكن لهما أن تفرضا نفسهما اليوم بالمقاييس ذاتها، كما أن الفكر والثقافة باللغة العربية في العصر الحديث أنهكا نفسهما في إعادة إنتاج، وفي شرح سيئ للنماذج والأفكار والآثار الأدبية الوافدة من الغرب. إننا بذلك لا نقوم بتعبئة فكر إسلامي مبدع ومحرر، وإنما نعبئ إسلامًا سياسيًا ذا ماهية أيديولوجية بهدف أسلمة

(١) أنظر كتاب ت. تودوروف المذكور سابقًا.

الحداثة، وعند ذلك نكون بإزاء انتقاء مقتطعات من الحداثة، واستيراد مكثف للرفاهية المادية التحديثية لإدراجها ضمن معيارية التحريم والتعليم التي يحددها بدقة الإسلام الشعائري. وهذه المسارات لا تساهم حتى في تحليل نفسي يكشف مرة واحدة عن الانحراف الحالي للفكر وللغة وللدين مقارنة بالينابيع التاريخية للقيم والمشروعيات السابقة التي يزعمون إعادة إحيائها، ومقارنة بأدوات الفكر الحديث التي لا يمكن استعمال أي عمل معرفي بدونها. وبعبارة أخرى، لن تكون هناك أية حالة أنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة ما لم يتم استيفاء الشروط المذكورة في المقدمة.

وصفة "إسلامي" تجبر هنا على الإجابة عن سؤال نظري يتكرر في المناقشات الدائرة حول الأنسنة في إطار السياقات المسيحية الحديثة. فقد تحدث جاك ماريتان J. Maritain عن "أنسنة تكاملية" بدلاً من "مسيحية". وتحدث إيمانويل مونييه E. Mounier عن "الشخصانية". أما بول ريكور P. Ricoeur فقد أبقى دائمًا على المرجع الفلسفي بالرغم من أنه يندرج ضمن التيار الأنسني المسيحي. وقبله غذى غابريل مارسيل G. Marcel وكارل ياسبرز K. Gaspers وجودية ذات مرجعية مسيحية، على حين رفض إميل برهييه E. Bréhier الحديث عن فلسفة مسيحية، معارضًا بذلك إتيان جليسون E. Glison الذي دافع عن المفهوم ، أما هنري كوربان H. Corbin فقد دافع باقتناع بالغ عن مفهوم الفلسفة الإسلامية، مؤكدًا على الأصل الإشراقي للفكر الإسلامي وهو ما اعتبره الفلاسفة الأقحاح داخل الخط الإغريقي المتمركز حول اللوغوس (المنطق) حلولية أو بالأحرى أنطولوجيا روحية. أما أنا فقد أبقيت السؤال مفتوحًا، كلما تعلق الأمر بالحديث عن السياقات أو المناخات الإسلامية والمسيحية واليهودية. فالثراء الأنسني للفكر الديني يتنوع فعلاً بتنوع مستويات الثقافة التي يعبّر من خلالها عن نفسه. وهكذا يمكن التمييز الذي ذكرته في المقدمة بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي من الأخذ بناصية شرط المرور من إطار التفكير الديني التقليدي إلى إطار أنسني يترك كل الاختيارات مفتوحة من جهة تمفصلات المعنى، سواء أكانت موجودة بالفعل أم بالقوة. فالخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحة بحكم بنيته القصصية شأنه شأن سائر الخطابات المؤسسة. في حين تحدّ الهياكل اللاهوتية والفقهية التي تتسم بها "الإسلامويات التقليدية" من التوسع الأنسني للفكر، وفي المقابل فإن حالة الأنسنة هي أحد الأسس التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي والممارسة الديمقراطية، وهي لا تقوم بإقصاء شيء مما ينتجه الإنسان أو مما يدفعه إليه قدره، ولكنها تُخضع كل ذلك للتمحيص النقدي، بما في ذلك عقائد الإيمان الديني والحقائق المقدَّسة/ المقدّسة.

الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي

سيعترف القارئ الآن إذن بالمشروعية التاريخية للحديث عن أنسنة عربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ففي بغداد وأصفهان وشيراز ودمشق والقاهرة والقيروان والمهدية وفاس وقرطبة كان كل المثقفين والكتاب ورجال العلم يستخدمون اللغة العربية لنشر فكر ومعرفة يتجاوزان بشكل واسع حدود ما أطلق عليه اسم "العلوم الدينية" التي ينظر إليها في مقابل العلوم الدنيوية المسماة عقلانية، أو بالتعبير الإسلامي التقليدي، "العلوم النقلية الدينية" في مقابل "العلوم العقلية" التي يسميها المعارضون "العلوم الدخيلة". فانتشار الأدب والمعارف الدنيوية يتأكد من خلال ترابط عدة عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كما سنرى فيما يلي:

الجانب السياسي: على المستوى السياسي، نجد أسرة إيرانية هي أسرة بني بويه جاءت من إقليم "الديلم" واستولت على السلطة في بغداد سنة ٩٤٥ م، وأبقت على نوع من السلطة الشرفية للخليفة، بينما استأثرت بالسلطة الفعلية والعملية. أما ترك المشروعية الإسلامية للخليفة فلم يكن إلا تجنبًا للاضطرابات الاجتماعية الخطيرة. وقد أعتمد أمراء البويهيين في حكمهم عمليًا على نخب من العديد من الطوائف غير العربية، ولكن هذه النخب كان يجمعها انتسابها إلى الفلسفة الأدبية المثالية، ذات "المعرفة الأبدية" المعروفة في التعبير القديم بـ"الحكمة الخالدة"، وهي فلسفة مقتطفة من عدد من الأنطولوجيات والآثار الموسوعية، ومن المؤلفات التطبيقية، حيث يقتبس "الرجل النزيه" أو الأديب، بالتعبير القديم دائمًا، كل المعارف الضرورية للقيام بمهمته، ذات الأوجه المتعددة كالكاتب في الإدارة المركزية، والقاضي، ومستشار الأمراء أو راعي الأدباء، والكاتب، والشاعر، والفقيه، وعالم الدين، والفيلسوف على وجه الخصوص. ولم يختف الخليفة بصفته نموذجًا للسياسة المركزية فحسب، بل إن الإخوة البويهيين الثلاثة : معز الدولة في بغداد، وركن الدولة في الريّ، ومؤيد الدولة في شيراز، قد عملوا على "لامركزية السلطة" وفضلوا التنافس الفكري والتعددية المذهبية والثقافية في الفضاء الإيراني ـ العراقي، حتى ظهر السلجوقيون، الذين فضلوا المذهب السني التقليدي، منذ سنة ٤٢٩ هـ /١٠٣٨م. وفي المهدية (في تونس) حيث استقر الفاطميون أولاً سنة ٢٩٦هـ /٩٠٩م، ثم في القاهرة سنة ٣٥٨هـ /٩٦٩م ظهر لاهوت سياسي منافس للاهوت السني، ولكنه قوي التوجه الأنسني المتعدد ثقافيًا، كما عبّر عنه في الموسوعة الفلسفية العلمية المشهورة : **رسائل إخوان الصفا**. لقد أوجدت هذه الحيوية السياسية والثقافية للحركة الإسماعيلية تفنيدًا خصبًا للطرف السني في

المشرق (إيران والعراق) ولكن ذلك بقي محدودًا في الطرف الغربي للفضاء السني (الأندلس والمغرب) حيث انشغل الخليفة في قرطبة بتطوير الحضارة الأندلسية المشهورة، والتي ما زلنا نبهر إلى اليوم ببعض آثارها المهيبة.

الجانب الاقتصادي: عرفت الطبقة التجارية في القرن الرابع هـ / العاشر م ازدهارًا استثنائيًا، ولكن سرعان ما بدأت تتراجع منذ القرن الخامس هـ / الحادي عشر م، ولم تتوقف عن الانحطاط، في مقابل الصعود المتلازم للهيمنة الأوروبية مع ظهور عدد من المدن على الساحة منها "بروج"، ثم "طروادة" و"جنوه" و"البندقية"، ثم اسبانيا في ما عرف بـ"إعادة الفتح" (أو: حروب الاسترداد Reconquista) في ما بعد، ثم البرتغال وإنجلترا وفرنسا حتى الحركة الاستعمارية في القرن التاسع عشر. فقد كان التجار يراقبون الطرق الملاحية (في البحر المتوسط والمحيط الهندي) والطرق البرية (في الصحراء) ويشهد على ذلك ثراء الأدب الجغرافي، حيث اختزن المسافرون الأنسنيون معارف دقيقة متنوعة تتوزع على شعوب وثقافات وحضارات في غاية البعد عن الإسلام العربي الذي بقي المركز السياسي والنموذج المرجعي الملزم، ولكن ذلك لم يمنع من توسيع الآفاق الزمانية والمكانية. وفي المراكز العمرانية يشكل هؤلاء التجار الذين اغتنوا النخب الاجتماعية التي تلقت ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني، وهو ما يساعد على رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيّرها العلماء حماة المقدس وأنسنة فلسفية متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقدية للعقل. ومن البديهي أن يذكّرنا هذا بالدور الحاسم الأكبر الذي لعبته البرجوازية الرأسمالية في أوروبا منذ القرن السابع عشر - الثامن عشر إبان احتفال عقل الأنوار بانتصاراته.

الجانب الاجتماعي: وفي المجال الاجتماعي، نجد أن طبقة "الكتّاب"، أي كتّاب الإدارة والمثقفين والأدباء المكونين داخل أنظمة الأدب والمدعومين من رعاة لهم أقوياء وأغنياء، قد قامت بتعزيز الأثر الحاسم لأنسنة علمانية في الأوساط العمرانية. وينبغي أن نسجل جيدًا أن كل اتجاهات الفكر وكل الأطر الاجتماعية، وكل المدونات الحضارية محل الاهتمام هنا، مرتبطة بالحضارة العمرانية المدنية. أما خارج المراكز العمرانية فينبغي أن نتحدث عن مجتمع ريفي جبلي أو عن حضارة بدوية ذات خصوصيات اجتماعية واقتصادية وثقافية محتقرة، يُنظر إليها بشكل سلبي من النخب العالمة تتحدث في هذا السياق عن عامة جاهلة وخطرة. وهو انقسام اجتماعي ملموس كذلك في المدن ذاتها بين الطبقة المثقفة العالِمة المنخرطة في مثاليات الأنسنة الواقعة قديمًا داخل الحيز الاصطلاحي لكلمة "أدب" وبين الطبقات "التجميعية" الخطرة

اللاعقلانية، التي على أهميتها وعلى دورها الاجتماعي في رفاهية تلك النخب، كان يُلقى بها في خانة الثقافة التي تسمى اليوم ثقافة شعبية، وذلك بسبب إيمانها وشعائرها "الخرافية" ونظم عاداتها وممارستها التي تفرض عليها رقابة شديدة سواء من النخب الدينية أم الدنيوية. وهكذا فمن الضروري، إذن، تصحيح كل ما كتب وما قيل عادة تحت عناوين تمجد الحضارة أو الثقافة العربية أو الإسلام التقليدي أو الفكر أو المعمار أو الفن الإسلامي، وذلك لا يكون إلا بعلم اجتماع خاص بالثقافة والفكر.

الجانب الثقافي: في المجال الثقافي مكّن تقدم الفلسفة والعلوم اليونانية من تدعيم الأنسنة "المعلمنة" في القرن الرابع هـ / العاشر م، برغم أن الكاتب المشهور ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ/ ٨٨٩ م) نقض التأثير القوي لأرسطو والفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي[١] في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. إلا أن العودة إلى سياسة سنية مناهضة للمعتزلة بعد سنة ٨٤٨ م في خلافة المتوكل لم تمنع الفلسفة من التقدم ومن كَسْبِ جمهور أوسع اندس داخل الآثار الثقافية العامة الواقعة قديمًا داخل الحيز الاصطلاحي لكلمة "أدب"، على حين ظلت هذه الفلسفة لمدة طويلة محدودة بحدود البحوث الفلسفية المختصة، كما هي عند الكندي (ت ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م) والفارابي (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م) مثلاً. في أدب كثيف كهذا، وهو ما أسميته "الأدب الفلسفي"[٢]، يمكن أن نستنبط العديد من المؤشرات الكاشفة عن ولادة فاعل إنساني همّه الاستقلال، وعن بصيرة حرّة داخل ممارسة المسؤوليات الاخلاقية والمدنية والفكرية. وقد شارك في هذه الحركة مسيحيون مثل يحيى بن عدي (ت ٣٦٤ هـ / ٩٧٤ م)، وابن زرعة (ت ٣٩٩ هـ /١٠٠٨ م)، ويهود مثل إسحاق الإسرائيلي (٣٢٠هـ / ٩٣٢ م)، وابن جبيرول (ت ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م)، وأبي عمران موسى بن ميمون (ت ٦٠١ هـ / ١٢٠٤ م). كل هؤلاء شاركوا في حركة مجتمع من المؤكد أن عدده كان محدودًا، ولكن إشعاعه وصل رويدًا رويدًا إلى أوروبا عبر صقلية وجنوب فرنسا وجنوب إيطاليا.

أما آثار كل من التوحيدي (ت ٤١٤ هـ /١٠٢٣ م) ومسكويه (ت ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م) فهي في هذا المجال نماذج تحتذى، إنها تكشف بوضوح وصرامة نقدية ويقين متقد عن اهتمامات الجيل اللاحق للفارابي والمنتهي بابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م)، وعن أفكار هذا الجيل وأهدافه. لقد أعلن التوحيدي بوضوح مقولته الشهيرة

(١) أنظر مقدمته الخطابية لكتابه **أدب الكاتب**.

(٢) انظر كتابي *L'Humanisme arabe* (**الأنسنة العربية**) المذكور آنفًا.

«إن الإنسان أُشكل عليه الإنسان»، وهي المقولة التي جعلت كل ما لديه متمركزًا حول الإنسان : كتاباته، وتمرده الفكري، ونقده القاطع، وذلك من دون أن يتخلى عن بعده الروحي. ومن أجل ذلك كان التوحيدي يريد تعطيل الشعائر الدينية من أجل خلق فضاء مناسب للتعميق الروحي[1]. كما أنه كان يريد ربط العمل السياسي بأخلاق إنسانية ملموسة في المجتمع، وإثراء خطابة أرسطو بالبيان والنحو العربيين، واستثمار الكتابة التاريخية لتوضيح الحوارات اللاهوتية والفقهية، واستدعاء كل المواد الدراسية والمعارف الموجودة والمراقبة بدقة كما ينبغي، من أجل كشف أسرار الإنسان والعالم والتاريخ. وكل هذا يؤدي إلى توسيع مستمر لآفاق العقل، بعبادة الإبداع، وبالبحث عن الجميل وعن الحقيقي وعن العادل، وبقبول كل التقاليد الثقافية في المدن متعددة الطوائف، مثل بغداد والري وأصفهان وشيراز. أما مسكويه فقد كان صدى للتوحيدي وكافلاً لحيرته ومحاوراته، إذ إنه يعكس الصفاء والتربية الدؤوبة، والرؤية المتأنية المتزنة للحكيم الفيلسوف الناهل من الثقافة الإيرانية الأعرق، والمنفتح على تاريخ "كوني" لثقافات وشعوب مختلفة، كما كانت معروفة في زمنها، وقد غمرتها القوة التأويلية للمادة والميتافيزيقا وللأخلاق والمنطق الأرسطي.

هذان الرمزان الأنسنيان لم يكونا بالطبع منعزلين، فإن التوحيدي بحسّه النقدي، وصرامته الوجودية الحادة ، كان قد ترك لنا صورًا محدودة عن معاصريه الذي كان يلتقي بهم بانتظام في قاعات الفلسفة والأدب المسماة بـ"مجالس العلم". ولكن تلك الصور كانت موحية ومثيرة جدًا، ففي هذه المجالس خصوصًا، شهدت المحاورات أو المناظرات بين ذوي الخبرة في العديد من المجالات ومن المدارس الفكرية المتنوعة، أروع لحظات تطبيقها إلى أن صارت نوعًا أدبيًا قائماً بذاته. كما أن كبار الوزراء مثل أبي الفضل (ت ٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م) وابنه أبي الفتح بن العميد (ت ٣٦٦ هـ / ٩٧٦ م) والصاحب بن عباد (ت ٣٨٥ هـ / ٩٩٥ م)، الذين كانوا ذوي سلطة فكرية وسياسية في الوقت ذاته، قد ازدادوا سمواً من خلال مشاركتهم بهذه المواجهات وبهذه المعارك من أجل الإنسان وبفضل هيبة المجالس ومن خلال دعمهم السياسي لها.

ويأتي بعدهم ابن سينا ليلخص ويثري، في مؤلف جليل، كل المعارف والاتجاهات الفكرية التي نشأت قبله. كان ابن سينا منفتحًا بدوره على كل الاتجاهات الفكرية الكبرى، واستطاع أن يمزج أكثر من سابقيه بين صرامة العقل وانطلاق الخيال

---

(١) انظر كتابه **الإشارات الإلهية**، وكتابه المفقود الموسوم بـ: **الحج العقلي إذا ضاق الفضاء للحج الشرعي**.

الإبداعي. وكان قد نهل من التراث الإيراني الثري والحي دائمًا والمدعم تعبيريًا باللغة العربية، كما اغترف من الآثار المتراكمة لفكر إسلامي أدرك بعد لأي كهولته الكلاسيكية، وبالطبع فقد اغترف أيضًا من التراث الفلسفي الذي أعيدت صياغته بالإسهامات السريانية والعربية. فالطب كما مارسه لا يمكن أن يُتصور معزولاً عن الفلسفة كمعرفة وكحكمة وكأسلوب حضور في المدينة. وأصبحت دروسه لا يمكن تجاهلها حتى بالنسبة إلى المدافعين عن العقل الديني التقليدي، وهو الخادم المتواضع لمعطى الوحي، ذلك العقل الذي نجده عند الغزالي وأمثاله كالماوردي والجويني وفخر الدين الرازي... الخ. فالمنطق والأخلاق والسياسة ذات المصدر الفلسفي، كل ذلك يمتزج بالتصورات والتقاليد التي يقوم على رعايتها حراس العلوم المسماة بالدينية والمُعارضة للعلوم المسماة بالدخيلة. وفي مجال الميتافيزيقا، اُرتقى كل من الغزالي وابن رشد (ت ٥٩٥ هـ /١١٩٨ م) بالحوار أو المناظرة إلى مستوى الخصوبة النظرية، التي لم يتم تجاوزها فحسب في الفكر الإسلامي بل تم نسيانها منذ القرن الثالث عشر الميلادي وحتى يومنا هذا.

الأنسنة وإيديولوجية المعركة / الجهاد

أريد أن أحيل تحت هذا العنوان الجامع على اتجاه قوي لا يتعلق فقط بتاريخ الحدث الإسلامي منذ انبثاقاته الأولى بين سنتي ٦١٠ و ٦٣٢ م، بل أيضًا بتلك الرؤى الأيديولوجية التي فرضت ما عُرف باسم "الحرب العادلة" لإخضاع المجتمعات داخل نظام للحقيقة مؤسِّس لكل المشروعيات. وفي هذا المستوى الأنثروبولوجي المتطرف، والذي لم يتم تجاوزه حتى الآن، يتأسس التوتر بين العنف والمقدس والحقيقة، وهو توتر مليء بالدروس التي يمكن الاستفادة منها. كما أنه في ضوء هذه الإشكالية المستحضرة بقوة منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ التي كشفت الكثير، وفي ضوء الحروب الانتقامية الجارية الآن، ينبغي علي المؤرخ أن يتابع تسلسلات حالة الأنسنة في السياقات الإسلامية منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. إن الرجوع إلى الأنسنة في الأعمال المخصصة لهذه المرحلة الطويلة حتى الآن قد صار إلى اضمحلال نهائي. ولقد أثار ما وصفه جورج مقدسي تحت عنوان "قواعد الأنسنة" الكثير من المحاورات التي لا أريد فتحها الآن، وسوف نقر فقط أن بعض خطوط التفكير داخل اتجاه محدد إجماليًا مثل اتجاه الحنابلة، قد أيد نوعًا من الانفتاح على الثقافة العامة المسماة "أدبًا" لدى أدباء منتجين ونقاد، مثل ابن عقيل (ت ٥١٣ هـ /١١١٩ م) الذي واجه صعوبات مع التيار المتشدد داخل مدرسته

الفكرية، أو مثل ابن الجوزي صاحب **صيد الخاطر**. كما يمثل موت ابن خلدون سنة ١٤٠٦ م تاريخًا مرجعيًا أسَّس للعبور التاريخي إلى أوضاع سياسية واقتصادية وثقافية ولسانية جديدة لتطبيق الفكر النقدي والعلمي. بل إن ثمة تورايخ مرجعية سجلت كذلك مرورًا ذا مغزى من وجهة النظر التي تعنينا، وهي النهضة المعروفة بـ "العهد الليبرالي" (١٨٠٠ ـ ١٩٤٠ م) والثورة العربية الاشتراكية (١٩٥٠ ـ ١٩٧٠ م) والثورة الإسلامية بامتداداتها المتمثلة في انتشار الحروب الأهلية والإرهاب الدولي و"الحروب العادلة" منذ سنة ١٩٧٩ إلى اليوم.

في كل هذه المراحل ثمة لجوء إلى الجهاد الذي ترجمته بـ "إيديولوجيا المعركة" للدلالة في آن معًا على الرهانات الواقعة والمتعددة المرتبطة بتعبئة جماعية خاصةً داخل النضالات التحررية المعاصرة، أو المقاومة، حيث يصبح المعيار الديني علامة مميزة أكثر منه تشريعًا لاهوتيًا للانخراط في معارك هي في الحقيقة دنيوية.

ومع النهضة نستأنف الحديث ـ بلا ريب ـ عن إنتاج فكري وعلمي وثقافي متنوع، منتشر وموجه نحو استعادة نقد الماضي الخاص بكل مجتمع، وقيادة الإصلاحات والتحرر الحاملة للمستقبل. فمنذ عام ١٨٢٦، فتح المصري رفاعة الطهطاوي آفاقًا واعدة لفكر تحرري، يتبنى كل الانتصارات الإيجابية للحداثة آنذاك. لقد كانت الحركة تتقوى ولكن ليس من دون مقاومة أو رفض من قبل الفكر والممارسة الدينيين اللذين ظلا قرونًا رهيني الاجترار القروسطي والتراجع في المجالين الفكري والروحي. وبالرغم من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين مع حسن البنا سنة ١٩٢٨ فقد استطاعت الحركة الأنسنية الحديثة بصمودها أن تنجح في تعبئة **المخيال الاجتماعي** للفئات الشعبية، بعيدًا عن النخب الضعيفة، والمتأثرة نسبيًا بإنتاج الحداثة وطموحاتها التحررية. ولم تكن هذه الأنسنة العربية الحديثة هي الأولى التي تواجه تحدياً من هذا النوع، فإن الأنسنة الأوروبية من قبلها قد واجهت صعوبات، وحواجز وانحرافات إيديولوجية. ومضى خط التقاسم الاجتماعي والإيديولوجي يزداد صلابة بين الجماهير وبين النخب، حتى وقعت القطيعة الثورية الكبرى في منتصف القرن العشرين. هذا وسوف نحاول تقديم تفصيل أكثر فيما يلي لهذه التغييرات الحادة في الإطار الزمني الذي رسمناه للتو.

منذ القرن التاسع عشر، لم نتوقف عن اجترار الاستعارة الشهيرة حول "إغلاق باب الاجتهاد" و"إعادة فتحه". إن هذه العبارة تغذي الخطاب السحري التعويذي لعلماء اللاهوت الذين يزكون أنفسهم، ويجهلون كل الشروط الفكرية والعلمية للانخراط في رتبة أستاذ كبير في العلوم الإسلامية والوظائف المتعلقة بها، كما يجهلون مهامه. إن ذلك يرشح قناعة تتمثل في أن السلطة اللاهوتية الفقهية والتفسيرية التي طالما

عملت في الإسلام التقليدي في ظروف استثنائية، وضمن تعددية عقائدية. والتي كانت خصبة داخل خصوصياتها التاريخية، يمكن استرجاعها بمجرد إعلان العودة إلى الاجتهاد القروسطي. وأضيف فأقول إن الصورة الإصلاحية التي يعلنها عدد كبير من صغار الأئمة قليلي المهارة apprentis imâms لم تتجاوز حتى الآن التلفيقية التفسيرية الساذجة التي تعيد بعض الثقة إلى المؤمنين والمؤمنات البسطاء المجذوبين نحو طقوسية وأيديولوجيا إسلام المعركة السياسية.

رأينا كيف أن الظروف التي أنعشت حالة الأنسنة في القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين، كانت في الوقت نفسه سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. ولكن هذه الظروف توقفت تدريجيًا عن الوفاء بالتزاماتها منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. فالسياسة السنية التقليدية (الأرثوذكسية)، أو بالأحرى سياسة التشدد الدغمائية التي تقيد التعددية العقائدية، تعززت مع ظهور السلاجقة الأتراك منذ سنة ٤٢١ هـ / ١٠٣٨ م. ثم ازدادت قوةً ولعهد طويل مع ظهور العثمانيين منذ سنة ٨٥٧ هـ / ١٤٥٣ م وسقوط القسطنطينية وإلى أن أسقط كمال أتاتورك الخلافة سنة ١٩٢٤ م . وقد رسَّخت الشيعة الإمامية القطيعة بين الإسلام الشيعي والإسلام السني بتبنّي الصفويين (٩٠٧ ـ ١١٤٥ هـ / ١٥٠١ ـ ١٧٣٢ م) في إيران السياسة التقليدية نفسها. ففي صيف سنة ٩٠٧ هـ / ١٥٠١ م أعلن إسماعيل الصفوي نفسه شاهًا، فكانت أول قراراته التغيير في الأذان، إذ أضاف إليه بعد : «وأشهد أن محمداً رسول اللّه» عبارة: «وأشهد أن عليّا ولي اللّه» وتلك شهادة شيعية. فكان ذلك إيذانًا بولادة الإسلام الإمامي رسميًا، الذي سينافس الإسلام السني الرسمي منذ تلك اللحظة بعد أن كان اكتفى باستقلاله عنه مع نشأة الحكم الأموي سنة ٦٦١ م. كما أن عملية جعل الإسلام دين الدولة قد عُمِّمَت في كل السياقات الإسلامية، ولكن من أجل تقليص المدارس الفكرية اللاهوتية ـ الفقهية إلى مدرسة واحدة رسمية. ولما وصلت الأحزاب ـ الدول إلى السلطة بعد النضالات التحررية ضد الهيمنة الاستعمارية، وخاصة في سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كان هذا التحرك المجحف لحالة الأنسنة قد أنتج آثاره الأكثر انحرافًا عن الإسلام كتجربة روحية إلهية.

كما أن المجموعات العرقية ـ اللسانية والطائفية الكثيرة المتعايشة في إمبراطوريات مترامية الأطراف كانت تنزع أيضًا إلى الاستقلال الذاتي تحت قيادة شيخ التنظيم الطرقي المحلي، وقد تطورت هذه المجموعات منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، واعترفت بها الإدارة العثمانية كطوائف (أو كملل، بالتعبير العربي التقليدي). ولم تكن العقائد والممارسات الطقوسية والأعياد والعادات الخاصة بكل

مجموعة قابلة للانفصال عن الثقافات ولا عن الذاكرات الجماعية الشفاهية الخالصة. كما أن توسع الهيمنة الاستعمارية في القرن التاسع عشر أدى في أكثر الأحيان إلى تقوية الاتجاهات نحو الانطواء والاستقلال، ومن ثمّ دعم الانشقاق الثقافي والطائفي داخل الأمة الافتراضي المجزأة بالإكراه الآلي للقوى الداخلية والخارجية، والإكراه الآلي لإنتاج مجتمعات تتضاءل فيها وظائف الفكر النقدي والثقافة العالمة المكتوبة من دون انقطاع لصالح توسع طردي لأيديولوجيا المعركة المسماة بـ"الجهاد" ضد "الكفار" في الداخل والخارج. فالجهاد يستمد مشروعيته من فرض الدفاع عما ورد في القرآن على أنه "دين الحق"، وهو ما بيّنه الفقهاء فيما بعد، وفرضوه في عقائد دينية أرثوذكسية. وقد أدرجت هذه العقائد بدورها طقوسيًا ضمن قانون متشدد للجسد وللذاكرة، سواء من "علماء" مرتشين أم من حكام "امبرياليين" بالأمس هم "جمهوريون" اليوم، أو محليًا من شيوخ الطرق المتنافسة التي تغار على حدودها الإقليمية أو الشعائرية.

من ناحية أخرى، سنذكر أن الحرب الصليبية الأولى أعلنت سنة ١٠٩٥ م، وكانت مشفوعة بمثيلات لها كثيرة، مثل سقوط غرناطة، المعبَّر عنه في الطرف المقابل أي في أسبانيا بإعادة الفتح Reconquista والذي انتهى بطرد المسلمين واليهود منها سنة ١٤٩٢ م. ومن المصادفات أن تكون هذه السنة هي نفسها التي اكتشفت فيها أمريكا، وهو ما يعني فتح الطريق الأطلسي للتوسع الأوروبي. لقد بدأ الأسبان والبرتغاليون فتوحاتهم الاستعمارية منذ القرن السادس عشر الميلادي، وانقلبت موازين القوى تدريجيًا، ثم نهائيًا بين العالم الإسلامي وأوروبا المسيطرة الصاعدة من دون أي تقهقر. أما الجهاد فقد فرض نفسه أيضًا على امتداد قرون طويلة باعتباره فرضًا جماعيًا مقدسًا ومطهرًا، وهو الذي يبين ما أسميته بـ **المخيال الإسلامي الجماعي** l'imaginaire islamique commun تمامًا مثل فكرة الحروب الصليبية التي تحكمت كثيرًا في "المخيال المسيحي الجماعي"، ونورد هنا نصًا في غاية الفصاحة يكشف عن صعود وهيمنة مخيال ديني غير قابل للتجزيء هو مخيال النظام اللاهوتي لـ"الدين الحق" الذي ينصب دينًا في مواجهة كل الأديان الأخرى بما في ذلك الأديان المعلمنة العصرية، وذلك بتقسيم البشر إلى مؤمنين وكفار :

«يقتُل فارس المسيح بكامل وعيه، ويموت مطمئنًا: بموته يحقق خلاصه، وبالقتل يخدم المسيح. فمن جهة، لا جرم في تقبل الموت أو في إعطائه من أجل المسيح، ومن جهة أخرى، فإن فيه استحقاقًا لشرف عظيم. لا ينبغي قتل الكافرين، قطعاً، ولا سائر الناس أيضًا، إذا كان ثمة وسيلة أخرى لإيقاف اجتياحاتهم، ولمنعهم من اضطهاد المؤمنين. ولكن ذبحهم في الوضعيات

الحالية، أفضل من ترك مقرعة الفاجر معلقة فوق رؤوس الصالحين (...). الحياة ضرورية والنصر مشرِّف، ولكن أن تموت قديسًا أفضل بكثير (...) فيا له من أمان في الحياة عندما لا ننتظر الموت دونما خوف فحسب، بل عندما نرغب فيه كسعادة، وعندما نستقبله بكل ورع»[١].

هذا النص المسيحي يصلح أن يُتخذ تفسيرًا "روحيًا" بأسلوب مماثل لأسلوب المسلمين في الماضي والحاضر، هؤلاء المسلمون الذين يشرعون بالحجاج التقديسي التطهيري نفسه الآية الخامسة من السورة التاسعة (سورة التوبة):

«فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن اللّه غفور رحيم».

هذه المقابلة بين التوجه الأنسني وما أسميه بالنظام اللاهوتي لـ"الدين الحق" تثير ملاحظتين أساسيتين : الأولى، تتعلق بتصور العجرفة الذي حمله المسيحيون أولاً عن "الإسلام"، والثانية، تتعلق بالتصور نفسه، ولكن ذلك الذي تبناه الفكر العلمي والعلماني فيما بعد. وفي الحالين، تم تأويل الإسلام على أنه دين السيف والعنف المتزمت. إن هذا يجعل المسيحيين ينسون التغييرات اللاهوتية الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني سنة ١٩٦٥، بسبب تطورات الحداثة الفكرية والعلمية من ناحية، وبسبب المأساة الإنسانية التي جرَّتها النازية والشيوعية من ناحية أخرى، وذلك بعد قرون من الانغلاق العقائدي. وكان نيتشه Nietzsche قد أعلن بشكل مقنع الظهور التاريخي لـ"موت اللّه" داخل المسار الأوروبي للفكر الديني والفلسفي، وفي المرحلة البنيوية لهذا الفكر النقدي الحديث نفسه، وهي المرحلة الواقعة بين سنتي ١٩٥٠ و١٩٧٠، كما تم الإعلان بالطريقة نفسها عن "موت الإنسان" كبناء أنسني مجرد مكشوف مدمر في عذابات معتقلات سيبيريا Traversée du Goulag، وفي معسكرات النازية، وفي المحرقة اليهودية. وبالرغم من الإجراءات المتخذة ضد الإنكار الجذري لكل رجوع إلى الأنسنة الأدبية والمثالية والروحية والشخصانية... في أوروبا، تجد أن العنف الهيكلي الذي تقوده الأشكال الديموقراطية الليبرالية منذ سنة ١٩٤٧ يواصل التدمير في العالم كله تحت شعار "حاكمية" تضطلع بها القيم الغربية نفسها، كما

---

(١) من تقريظ جيش جديد، بطلب من القديس برنارد دو كليرفو Saint Bernard de Clairvaux في مجمع طروادة الرابع عشر، في كانون الثاني/ يناير ١١٢٨ كما أورده ج. دانيال في *La jouissance du pire* **(الاستمتاع بالأسوأ)**، ٢٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢، في سياق الحديث عن ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

حددها في الولايات المتحدة مفكرون سياسيون معروفون.

كل هذه الاعتبارات لا تبرئ إسلام الأمس، ولا إسلام اليوم، من مسؤوليته عن اتساع العنف الإرهابي في مواجهة العنف الهيكلي، الذي يواصل تشريع الفلسفة الليبرالية، الدنيوية / العلمانية، بحجاجية "أنسنية" ملطخة أكثر فأكثر، ومشوهة من مشاريع إنسانوية، وذلك لتخفيف التعاسة المعولمة بسبب طموحات القوة، التي تنتهك دونما وازع كل حدود الأخلاق والقانون اللذين ظلا محل تبجح القوة المهيمنة. إن الهدف الأول من كل معاركي من أجل الأنسنة، إذن، هو وضع الفكر الإسلامي في أزمة فكرية روحية، هذا الفكر الذي تصادره وتحتجزه إيديولوجيا المعركة، وتكبله مؤسساتها الميثولوجية / القصصية التاريخية منذ سنة ٦٦١ هـ. كما تقوم بذلك أيضًا شرذمة من المنافحين الجدد néo-apologètes أو بالأحرى زمرة من أشباه علماء اللاهوت صنعتهم وسائل الإعلام. وفي المنظور التاريخي الطويل، الذي نزَّلت فيه تحرياتي وتحليلاتي، ليست أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ إلا استنساخًا من جملة استنساخات أخرى سبقتها لصراع متعدد الرهانات، والأبعاد، وهو استنساخ لم يتلق بعد تحليلاً موضوعيًا من المؤرخين. فمن جانب المسلمين نجد الإسهامات في هذا التاريخ النقدي الشامل محدودة، وخجولة جدًا، في حين نجد أن إيديولوجية المعركة إما تغيّر وجهة الطاقات نحو نضالات سياسية من دون نجاح يُذكر، وإما تفرض الرقابة الذاتية على العقول الجيدة.

وكما كانت الحال بالنسبة إلى المرحلة الزائلة، التي كُنتُ بصدد تحليلها ، فقد هيمنت قوى مضادة لانتعاش أنسنة منفتحة على الثقافات الأخرى، على مدى النصف الثاني من القرن العشرين، والسنوات الأولى من قرننا هذا الوليد. فالتعابير الإسلامية المعاصرة تعكس القطيعات التاريخية المتلاحقة، التي ألقت بأكثر مكتسبات الفكر الإسلامي خصوبة في بئر النسيان والتشكيك والمنع. بل أكثر من ذلك، ففي الحداثة المستوردة بثقة في العصر المسمى "عصر النهضة العربية" في ما بين سنة ١٨٥٠ وسنة ١٩٤٠، يمكن أن نتحدث عن تراجع فكري وثقافي في السياقات الإسلامية مقارنة بالعهد الكلاسيكي (٨٠٠ هـ/ ١٤٠٦ م، وأنا متمسك هنا بعام ١٤٠٦ كعلامة في التاريخ الفكري لأن ابن خلدون وهو مؤرخ ناقد كبير توفي في هذا العام ولم يكن له ولم يخلفه أحد حتى ١٨٤٠ ـ ١٨٥٠)، ومقارنة كذلك بالعهد الليبرالي الذي تم تدشينه بشكل خجول منذ القرن التاسع عشر. إن **الإسلام الشعبي** populaire في نطاق الطرق الصوفية التي تضاعفت منذ القرن السادس عشر، أفضى إلى **إسلام إصلاحي**réformiste مجَّده بعض العلماء المتقوقعين داخل مذهبية جافة، ثم أفضى في مرحلة أخرى إلى

إسلام شعبوي populiste، تأسس رسميًا في سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين باشتراك العديد من العوامل، مثل الديموغرافيا التي تتزايد بسرعة جامحة، والأحزاب ـ الدول لعصر ما بعد الاستعمار، والإعلام، والاستعمار الاقتصادي، والتقني والانحراف الإيديولوجي للأنظمة التربوية، وأحادية اللغة، والثقافة التكرارية وإغلاق الحدود، وهجرة العقول، والهجرة الاضطرارية، والبطالة وانتهاك القوانين، واضطهاد المرأة، وانعدام الأمن الاجتماعي، والإرهاب... الخ. وكل ذلك يجعلنا نقر بأن حالة الأنسنة ليست إلا حضورًا مؤقتًا عارضًا بين شخصيات معزولة، يدفع بها إلى الصمت، وإلى التهميش الاجتماعي والفكري والثقافي.

تلك صورة قاتمة، ولكنها واقعية تنتظر مؤرخين وعلماء اجتماع وعلماء إناسة، وكتابًا وفنانين ومفكّرين لتفسير ولادتها وانتشارها التاريخي، ووظائفها وتأثيراتها على مجتمعات تعتبر كليًا وبشكل اعتباطي إسلامية، وهي مجتمعات صنعها الأدب المدعو بـ"الإسلامي" الذي يقرّ مظاهر مجزأة ومتواطئة في الوقت ذاته، مثل الإسلاموية السلفية والأصولية والتطرف والإرهاب الدولي. فظواهر الذاكرة والتاريخ والانقطاعات والنسيان تغذي وحدها فصولاً غنية جدًا في أعمال باحثين يربطون في تحرياتهم بين كل القوى الفاعلة في مجتمعات وفي بيئة عالمية هي في غاية التعقيد. ثمة ارتباط وثيق وبديهي بين الانقطاعات التي تطبع التقدم في كل الميادين الإسلامية منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن العشرين، وبين الصعود المستمر حتى اليوم للهيمنة الأوروبية. سنجد مؤشرات نؤكدها ونوسعها، وندحضها أحيانًا في المؤلف ذي المغزى الذي كتبته جانيت أبو لغد: **قبل هيمنة أوروبا. النظام العالمي من عام ١٢٥٠ إلى عام ١٣٥٠**[١] (Janet L. Abu - Lughood, *Before European Hegemony. The World System A. D. 1250 - 1350*). وعلى المستويين الفكري والثقافي سأقر دراسة لا تزال جديدة في علم النفس التاريخي، وفي الإناسة السياسية، نشرها نيكولا فاتان وجيل فاينستين بعنوان: **السراي المهتزة. دراسة عن موت السلاطين العثمانيين، وعزلهم، وتوليتهم في القرن الرابع عشر هـ / التاسع عشر م** (N. Vatin et G. Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans 14^e/19^e siècle*)[٢].

لم تكن "النخب السياسية" التي احتكرت إدارة دول ما بعد الاحتلال لتستطيع أن ترمم تقاليد أنسنية يطمسها كليًا خطاب " تحرري" تتخلله تلفيقات حداثية وأوامر عقائدية ظلامية، فضلاً عن كونها حطمت "الهويات" الوطنية، التي تلقي مسؤولية

(١) منشورات جامعة أكسفورد، أكسفورد، ١٩٨٩.

(٢) منشورات فلاماريون، باريس، ٢٠٠٣.

انمحائها على المستعمِرين وحدهم. ومع أن ذلك حق فلا ينبغي أن نكتفي بخلق التعبيرات والقيم الخاصة بأنسنة مرتبطة بحدود الفضاء الذهني القروسطي المشترك لأديان التوحيد الثلاثة. كانت المسيحية المنخرطة مباشرة في التاريخ الأوروبي مضطرة دائمًا، وبعد تقدم وتراجع، لأن تندمج مع إنجازات الحداثة التي تتعذر مواجهتها، ولم يكن هذا شأن الإسلام واليهودية والمسيحية الأرثوذكسية المنخرطة في صراعات غزو أو دفاع عن الذات أو حمايتها إلى يومنا هذا. وظلت القطيعات الفكرية والثقافية والعلمية والمؤسساتية الكبرى التي فرضتها الحداثة باقية إما خارج الفكر الإسلامي المعاصر، أو يتم استحضارها بشكل مجحف وجزئي وبدائي ومن بعيد. ويبقى مستحبًا من دون شك أن تُدرس هذه الحركات النقدية الفكرية للعديد من المفكرين وأدباء العصر الوسيط المذكورين آنفًا، وأن تستعاد الآن. فإن التوتر بين اللاهوت والفقه والفلسفة لدى ابن رشد (١١٩٨ م) والذي يحمل إفادة مهمّة، أو بين المواجهة الأخلاقية والتاريخية عند مسكويه أو نقد عمل المؤرخ من لدن ابن خلدون، أو تفسير القرآن الممزوج بكل معارف العصر عند فخر الدين الرازي، إنّ كل ذلك يؤدي بالتأكيد إلى تحرير الفكر الإسلامي المعاصر من أيديولوجيته القصصية، ومن شعائريته النضالية. إلا أن الرجوع إلى ما يسميه العرب "تراث الفكر التقليدي" لا يمكن أن يكفي لتمكين هذا الفكر من فتح مجالات العمل الواسعة أمام عقل ما بعد الحداثة. ذلك أن المحتويات والمناهج والرؤى والمصادرات والنظم المعرفية ، ومعايير القيم والتأويل والعقائد الخاصة بالفضاء الذهني القروسطي. . . لا تمكّن من دفع الفكر الإسلامي إلا إلى تحقيق مهمات الهدم التي بينتها في كتابي: **نقد العقل الإسلامي**. وإذن فهذه المهمات شرط لا محيد عنه للمشاركة الفعالة المنتجة لهذا الفكر، تلك المشاركة التي تؤدي إلى أنسنة قابلة للتعميم، وقادرة على مواكبة الشكل الحالي لعولمة التاريخ البشري، فلا مناص إذن من هدم الواقع المتهرئ من أجل بناء أساسي جديد.

إن هذه الأنسنة تعني التطبيق المستمر للعمليات المعرفية الثلاث التي يُعبّر عنها بصيغ "**التعدي**" و"**النقل**" و"**التجاوز**"، على كل النظم الفكرية والإيمانية الموروثة عن كل الأديان والثقافات. وسوف نقرأ في الفصل الثالث تطبيقات استراتيجية التدخل النقدي هذه. ونستحضر هنا بإيجاز مثال ما يعرف بحروب التحرر الوطني في الخمسينات والستينات. وحتى نقرأ هذه الحروب على أنها صدام مجابهة بين تيارين مناهضين للأنسنة متنكرين تحت قناع خطابات التمجيد الذاتي والمشروعية الذاتية، فإنه ينبغي على المؤرخين أن يهتدوا إلى كتابة أشد تهديمًا وأكثر استقلالاً عن "فضاءات الذاكرة" المقدسة من أعمال المؤرخين الرسميين الذين بدونهم يتعرى أعداء الأنسنية

والتعبويون. ففي كتاب بعنوان **الانحلال والنسيان : ذاكرة الحرب الجزائرية**[١]، يقدم بنيامين ستورا مثالاً للطاقة النموذجية للمعركة المفتوحة بين الأنسنة التلقائية لأشخاص مسكونين بالرغبة في التوصل إلى تنمية الإنساني وبين لاأنسنة أيديولوجيات موضوعة لخدمة إرادات القوة التي تنزع إلى العمل برؤى اعتباطية وظلامية لا علاقة لها بالآمال المشروعة للشعوب. لقد فكك الكاتب "آليات إنتاج النسيان" مبينًا كيف أخفيت بكل عناية منذ سنة ١٩٦٢ في الجانب الفرنسي حرب ظلت بلا اسم. فحتى الحادي والعشرين من أيلول/سبتمبر ١٩٩٧، لا نجد غير حديث رسمي عن "أحداث" وعن "عمليات" ولكن لا حديث عن الحرب قط. وفي الجانب الجزائري تم تمجيد "المليون شهيد" بإفراط لكسب الشعب إلى جانب ثورة ظلت ولزمن طويل ثرثارة صاخبة متغطرسة يتم التلاعب بها، بغير وجه إنساني وبدون آفاق للمعنى. كما نشبت منذ عشر سنوات حرب أهلية جديدة تحت الأنظار اللامبالية، بل والمستخفة، بعالم اعتاد كثيرًا على فظائع العنف الإرهابي القائم كطريقة حديثة "لحيازة سلطة لا يهمها أكثر من الأمس إقامة مشروعيات تحترم"[٢].

إن بعض مظاهر الحداثة لها تأثيرات تضاعف من انتشار اللاأنسنة ومن تزايد مساحة الاستهزاء المتبادل الذي يضرب الخطاب الأنسني، ولكنه يضرب أيضًا التجليات الملموسة لحالة الأنسنة. وينبغي أن نلاحظ جيدًا أن ما يسمى بأنثروبولوجيا الحداثة لم يشخص، على سبيل المثال، الآثار السلبية لاستخدام أفراد غير مسيطر عليهم للتقنيات الحديثة بطرق مهددة. وفي هذا الصدد تبدو أعمال بيير بورديو استثناءً رائعًا، يستحق الإشادة به لأنه يوفر جهازًا مفهوميًا واستراتيجيات للتدخل من أجل نقد الحداثة في كل مجالات انتشارها في الغرب، وفي بقية العالم الذي يدور في فلكه. وهناك أيضًا مساهمتان جديدتان في هذا المجال تستحقان الإشادة، وهما **الحداثة والهولوكوست**[٣] لسيجموند باومان Z. Bauman، وجدول **أعمال اليوم: محرقة ٢٠ يناير ١٩٤٢**[٤] لمارك روزمان M. Roseman.

---

(١) Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*. Paris, 1991.

(٢) لكي نقيس الأهمية النموذجية للمثال الجزائري المتعلق بأسئلتنا حول الأنسنة في سياق العولمة يمكن قراءة الكتاب الجديد Cl. Mauss Copeaux, *Appelés en Algérie : la parole confisquée* (**متهمون في الجزائر: الكلمة المصادرة**)، باريس، ١٩٩٩.

(٣) منشورات لا فابريك، ٢٠٠٢

(٤) منشورات لوي أوديبير، ٢٠٠٢ . . العنوان بالانجليزية: *The Villa, the Lake, the Meeting* . (الفيلا ـ البحيرة ـ المقابلة).

يبين الكاتب الأول بوضوح **الحاجة الفكرية والواجب الأخلاقي والأولوية الوطنية** التي تقضي جميعًا بمراجعة نقدية للروابط بين مدونة الحداثة (التي نستخدمها كأداة لها السلطة العليا في محاكمة المتخلفين وتوجيههم) وبين أحداث تخرب الذهن البشري بالكشف عن هذيانه الناتج عن نظام ازدواجية المعايير. بيد أن سيجموند باومان، بوصفه عالم اجتماع، يفكك آليات "الإنتاج الاجتماعي للامبالاة الأخلاقية" مع استبدال المسؤولية الأخلاقية لمهندسي "الحل النهائي" (أي المحرقة) بالمسؤولية التقنية (تلك المسؤولية التي تتمثل في التقسيم الطبقي والوظيفي للعمل، مع ضرورة التوصل إلى نتائج). ولم يتحدث الكاتب عن المسؤولية الروحية، لأن الروحانية مفهوم شبه ملغى من جانب الحداثة الإعلامية التقنية العلمية. وقد ألغيت تمامًا مثلما ألغي كل من الإحساس والرحمة والشفقة والتعاطف والشغف بما أن الأمر قد وصل حتى إلى التمكن من الحصول على تعاون الضحايا عمليًا، وذلك بعزلهم في عالم لا جيران فيه ولا أقارب ولا تضامن. كما أننا نجد في الإرهاب الحالي المسؤولية التقنية نفسها، لمهندسين يجتمعون سرًا للتخطيط لوجستيًا، ومن دون انفعال، لعمليات مثل عملية الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وعمليات أخرى تلتها، وذلك اعتقادًا من الإرهابيين بأن العالم سيحكمه أخيرًا نظام عادل. ها هي اكتشافات تسمح بتعميق وتوسيع ميدان الحرب ضد اللاأنسنة التي ترفض ربطها بالإرهاب الدولي وحده؛ ذلك الإرهاب الذي يبدو أكثر ارتباطًا بالظروف المتغيرة للوضع البشري السائد حين يُقرأ في إطار رؤية البحث الأنسني الذي لا يتحقق إلا على المدى الطويل.

الأنسنة والديموقراطية والعنف في مجرى العولمة

يبعدنا حتميًا تطور المجتمعات المرتبطة بالإسلام، منذ الخمسينات، عن التعرف على القوى والتناقضات الحديثة، التي تؤثر على مجرى العولمة. إننا نتأنى في تشخيص العقبات وظواهر التردي التي تضاعفها العودة الهجومية لتدين متوحش، بينما نتجاهل البحث عن حلول مناسبة للتزايد الفظيع للعنف البحت. فمنذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ، اندمج العالم أجمع في عنف "شرعي" للدول ضد العنف "غير الشرعي" الذي فشل ما يُسمى بالإرهاب الدولي في وضع قصدية مبرَّرة له. في كتاب صدر مؤخرًا[١]، حللتُ طويلاً هذه الوضعية الجديدة التي تجعل القانون الدولي

(١) *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal.* **(من منهاتن إلى بغداد . ما وراء الخير والشر)** باريس، دار نشر ديكليه دو بروير، ٢٠٠٣.

والهيئات القائمة على تطبيقه موضع تساؤل، فضلاً عن مشاكل الأخلاقيات السياسية المتروكة لثرثرة وعَّاظ وفلاسفة مثاليين. لقد عدنا فجأة، ومن دون أن نبحث عن أية شرعية قانونية وأخلاقية، إلى الواقعية السياسية التي اتسمت بها القوى المتنافسة في أوروبا الاستعمارية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ولقد عادت الولايات المتحدة، على عكس كل التوقعات، إلى غزو احتلالي تشرع له واعدةً بترسيخ أنظمة ديموقراطية في الدائرة الجغرسياسية لما يسمى بالشرق الأوسط الكبير. وهكذا استولت على الرأي العام العالمي ارتيابية كبيرة، فبقدر ما تفترض الديموقراطية النظرية سلوكيات أنسنة، نعرف أنها تدين أيضًا كل أشكال العنف. إن اللجوء إلى ما يعرف بالحرب العادلة للقضاء على أسباب الإرهاب لا يمكن بدوره أن يؤسس لشرعية ما لو لم يتم الاضطلاع بالمسئوليات السياسية للحكم الرشيد الديمقراطي. غير أنه ينظر إلى الإرهاب منذ عام ١٩٤٥ كوسيلة مشروعة تمكن الشعوب المقهورة من استعادة حريتها المسلوبة. وبالتالي فإن السلوك الأنسني الآن في طريق مسدود، حيث إن القانون بصفة عامة داخل الأنظمة والعلاقات الدولية لم يعد سوى حصيلة علاقات بين القوى.

ثمة تصادم بين أشكال الجهل المزروع في الشعوب والمجتمعات المدنية والدول تجاه بعضها البعض، وإلى هذا الجهل تضاف أنظمة اللامساواة التي تجعل القوى العظمى في مواجهة بقية العالم. وفي كل مجتمع ينقل هذا الجهل عبر الأنظمة التعليمية والإعلام والخطابات الرسمية، ولذلك فإنه يمكننا الحديث عن جهل "مؤسسي": فماذا يعرف المسلمون عن المسيحية بمختلف أنواعها وعن اليهودية والبوذية والهندوسية؟ وماذا يعرف أهل كل هذه الأديان عن الإسلام؟ وما هو شكل التواصل الممكن بين مختلف الجماعات اللغوية والثقافية والطائفية التي تعيش متجاورة في فضاءات وطنية معروفة بالديموقراطية والتعددية؟ تسيطر على الإطار الاجتماعي لإدراك وفهم الآخر تصورات خاطئة تتسم باستبعاد هذا الآخر وكراهيته. وكيف يمكن أن تطور الديموقراطيات الغنية بالثروات الطبيعية والفكرية والعلمية شبكة عالمية تنشر ثقافة أنسنية يتقاسمها الجميع؟ كيف يمكن لنا أن نؤسس أنسنة تتجاوز أخيرًا مرحلة المعرفة والحضارة، حيث يصبح اللجوء إلى العنف في "حرب عادلة" وهيمنة مخيلات اقتصادية متضادة أمرًا عفا عليه الزمن. وأنا أتجرأ بصعوبة هنا على استحضار المأساة الإسرائيلية ـ الفلسطينية المثقلة جدًا بدم يراق وبظلم يتراكم منذ عام ١٩١٦. يمثل هذا الصراع وحده فشل كل المواريث الدينية والفلسفية التي يستند إليها ممثلو الصراع وتستند إليها كذلك الديموقراطيات الحديثة بإدارتها السياسية للمشكلة اليهودية، ومشكلة الشعوب العربية التي احتُلت أراضيها، والتي قد برمجت نوعًا من اللاأنسنة المتطرفة،

وأيديولوجيا وتاريخًا مرتبطين بالقصص الاسطوري، وأصبحت تلك الظواهر التي برمجتها الديموقراطية الحديثة مستبطنة في الذاكرات الجماعية والمخيلات الاجتماعية وقلوب الأفراد، حتى أصبح الأطفال والمراهقون يتبنون بتسرع "ثقافة" التضحية بالنفس من أجل العدالة والكرامة. فكل دعوات الوساطة إما ضعيفة لا حول لها ولا قوة، وإما مبعدة سلفًا، وإما سجينة رغبتها في الحياد. وكثير من العقول السخية فضّلت اللجوء إلى صمت يعتبره البعض نوعًا من اللامبالاة الآثمة. هل نستطيع أن نتصور أن فاجعة الوضع البشري هذه يمكن أن تتحول إلى ميثاق أنسني يربط للأبد أفرادًا عانوا كثيرًا، ويجمعهم في إنتاج تاريخ تضامني؟ إن الأمل الذي وضعته في كتابي *Combats pour l'humanisme* **(معارك من أجل الأنسنة)**، الأنسنة المستقبلية، إنما يهدف بالتحديد إلى هذه اليوتوبيا الجديدة. ولكن يجب أن نتكفل بتلك اليوتوبيا متجاوزين "الأضداد المانوية" التي تسجننا فيها ثقافة الهيمنة والسيطرة والانتقام واجتثاث الآخر، ذلك الآخر الذي يُنظر إليه كعامل جدلي للارتقاء الشخصي نحو الكرامة والقيم المطلقة.

ثمة نظام اجتماعي يولد عنفًا هيكليًا، وهو نظام شرَّعه وقننه عبر العالم نظامان ديمقراطيان[١] يدافعان عن نموذج إنجاز تاريخي، ويعرض الناشطون الإسلامويون نموذجًا بديلاً له، غير أنه يبعدنا عن "اليوتوبيا" الأنسنية أكثر مما كان يبعدنا النموذج الأول. يستند ملايين المؤمنين في العالم إلى الملحمة السياسية الدينية لإسلام ظل معاشًا كتاريخ قصصي ساذج لخلاص آني، لأن الانتظار الأخروي للحياة الآخرة تمحوه أكثر فأكثر الرغبة في عدالة اجتماعية وسياسية فورية تتحقق هنا والآن. ولكن تلك العدالة ظلت متخيلة وهوامية في الماضي والحاضر، متجسدة في انتظار مسيح مخلص، أو مهدي منتظر (انظر حالة السودان والسنغال في القرن التاسع عشر). في هذه الرؤى والآنيات المتداخلة، تبقى مساحات صغيرة يمكن أن نُدخل فيها أفعالاً ملموسة للتخفيف من البؤس والقلق واحتياجات المعوزين، إلا أن تلك المساحات لا تؤذن ببداية تاريخ تضامني حقيقي للشعوب. يحتاج العمل الواقعي والفعَّال إلى تشخيص العقبات الحقيقية التي يجب تخطيها لدى ديموقراطيات تغذي آمالاً عريضة عند الجميع، وأيضاً لدى إسلام يحلم بأسلمة الحداثة، بدلاً من خوض معركة مشتركة لتخطي هزائم هذه الحداثة، ومصادرتها الناتجة عن طغيان السوق والرغبة في السلطة.

---

(١) من أجل تعريف قانوني للنظام الاجتماعي الذي أعنيه هنا، أحيل إلى التحليلات الخصبة لـ د. غارلاند في كتابه بالانجليزية D. Garland, *The Culture of Control. Crime and Social Order in Contemporary Society*. **(ثقافة التحكم. الجريمة والنظام الاجتماعي في المجتمع المعاصر)**، منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠١ ، والمقصود في سياق المعنى الولايات المتحدة وبريطانيا.

لنبدأ بالإسلام. سأحاول أن أعطى فكرة عن القوى اللاأنسنية المترسخة منذ الستينات والسبعينات في الأجواء الاجتماعية والعقلية المشبعة بإسلام إنقاذي، لذا سوف أستشهد بنص طويل لأنور الجندي، وهو كاتب كان ذا تأثير كبير في خطابه وفي كتاباته. لقد سبق واستخدمتُ النص هذا في دراسة نُشرت عام ١٩٧٧[1] ألممت فيها بالخطوط الثابتة لما كنت قد سميته آنذاك بـ"**الوعي الإسلامي الجماعي**" ولكن من الأصح أن يسمى الآن بـ"**المخيال الإسلامي الجماعي**" imaginaire islamique commun الذي يرجع تكونه التاريخي إلى مدونات كلاسيكية مؤسِّسة للعقيدة[2]. ينهل الكاتب في الوقت نفسه من هذه المدونات ومن مداخلات المناضلين المعاصرين، لاسيما الإخوان المسلمين، الذين استعادوا أهميتهم في مصر وخارجها بعد موت عبد الناصر عام ١٩٧٠. لقد استخدمت هذا النص هنا من جديد لأن كلام الجندي الموجز ، مكتوب في شكل مسلمات معقولة استوعبتها النخبة الاجتماعية التي أخذت تحدّد منذ السبعينات ما يمكن قبوله أو رفضه فيما يتعلق بما يسميه المسلمون وغير المسلمين إسلامًا. علينا أن نلاحظ عددًا من المفاهيم والتصورات والمسلمات والمحتويات التي يخلعها الكتاب على إسلام متخيل انتزع من كل معرفة تاريخية واستشهد بها كحجة عليا للسلطة الدينية والعلمية في آن واحد. يلعب هذا الإسلام في هذا النص (وفي ما يشابهه من إنتاجات أدبية تسلك مسلكه غير الواقعي) دور اللّه في القرآن، أي يجعله شمولي القدرة والعلم. سنحدد رهانات ودلالات استبدال اسم اللّه بالكلمة ـ الجعبة "إسلام" المستخدمة للإشارة إلى معانٍ متعددة. ولنذكر القارئ بأن لفظ "اللّه" يرد ١٦٩٧ مرة في القرآن (فضلاً عن أسمائه وصفاته) بينما لفظ "إسلام" لا يظهر سوى ست مرات. وتنمّ هذه الملاحظة الإحصائية عن تشيئ للإله الحي ومحوه، رغم أن الخطاب القرآني يؤكد بشدة تعليمية على هذه الصفة. إن تركيز الاهتمام على الإسلام كحجة لبيان الحلال والحرام، والحق والباطل، والحسن والقبيح، والخير والشر يرسخ ارتقاء العلماء إلى مرتبة وسطاء لا يمكن تفاديهم، لسلطة عقائدية مسخَّرة لخدمة أحزاب ـ دول تمحو كل فاصل بين ما هو روحاني وما هو دنيوي، بين المساحة الذاتية حيث يعبّر الإنسان عن عقيدته الدينية والفلسفية، وبين مساحة كونه مواطنًا،

---

(١) «Profil de la conscience islamique» (ملامح الوعي الإسلامي) بالفرنسية ضمن مجلة *Cultures* (**ثقافات**) ١، ٤ يونسكو، ١٩٧٧.

(٢) انظر بحثي: «الاعتقاد وبناء الذات الإنسانية في السياقات الإسلامية» ضمن كتابي *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (**اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**) بالإنجليزية، لندن، ٢٠٠٢

حيث يمارس قدراته ومسؤولياته القومية. سمح أنور الجندي لنفسه بممارسة اختصاص ديني وعلمي لم تكلفه به أية سلطة شرعية، كما سمح لنفسه بكتابة عمل آخر أطلق عليه: **طه حسين في ميزان الإسلام**. ورغم عظمة هذا الكاتب (طه حسين) الذي دافع عن أنسنة حديثة ، فإن الجندي يلغي كل كفاءاته مستعيناً بمقاييس حددها هو في كتاب يمثل عقيدته الإيمانية التي سنتعرّف عليها من خلال القراءة.

تعمل الاقتراحات الأحد والعشرون لهذه "العقيدة" متماسكة لا تتفكك، حيث أنها تتقصى بدقة كل مخاطر الغزو الفكري الحديث؛ إذ إنه ينبغي حسب رأى الكاتب، العمل على إيجاد وعي إسلامي نقدي فعال، توجهه الأنوار الكونية الإسلامية[1]، والنص مكتوب على النمط القديم للعقائد التي تعدد ـ في شكل قواعد ـ أسس الإيمان المستقيم. إن شكل هذه الأسس ومضمونها تقليديان إذ يخفيان توافقهما العقائدي (الدوغمائي) بالتركيز على تمجيد التفوق الحتمي للدين الوحيد الصحيح. وليس من الضروري أن ندرج هنا تحليلاً تفصيليًا لأساليب الحجاج والمفردات لكي نبرز مدى إبعاد النصوص للموضوع الإسلامي عن السلوك الأنسني القائم على الحوار أو "المحاورة" القروسطية التي كانت تمارس تحت اسم "المناظرة" في الأوساط العلمية التي ارتادها جيل مسكويه والتوحيدي مؤلِّف **الهوامل والشوامل**.

في التفوق الإسلامي عند أنور الجندي

يقول الجندي أننا لكي نفهم الاختلافات الفجة والعميقة بين معطيات الإسلام ونقيضاتها في النظريات الفلسفية في مجالات العقائد المتشددة، وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق ينبغي أن نعلن الحقائق التالية :

١ ـ الإسلام هو الذي حرر العقل والنفس البشريين من الشرك، ومن عبادة غير اللَّه، كما حرر الفكر والإرادة والعمل، ورفض استعلاء العاطفيين والعقلانيين، وجعل أبرز مفاهيمه عدم الفصل بين الإيمان والعمل، بين الكلمة والسلوك.

٢ ـ اعترف الإسلام بميول الإنسان وعواطفه، وهي كلها في نظره غريزية وطبيعية أودعها فطرته لتتكتمل في الفرد والنوع. وقد كانت الدعوة إلى الحرمان، وإماتة هذه الميول بالرياضة الروحية قبل الإسلام سببًا في تعطيل قوى النفس الإنسانية. كما أنكر

---

(١) صفة الحرف الكبير la majuscule ـ أي كتابة الحرف الأول من كلمة "إسلام" بالفرنسية بالحرف الكبير: Islam ـ تتطلبها التبريرات الدفاعية المثالية للمؤلف، فالتحليل النقدي يستخدم الحرف العادي miniscule للإحالة إلى التعددية الإسلامية.

الإسلام طريقتين لتحرير الإنسان وهما الزهد والإباحية، ووضع في مقابل ذلك طرقًا لتطهير النفس مثل العبادات والصوم. وتهذيب النفس في نظر الإسلام أصل من أصول الحضارة الإسلامية، وهو ما يعنى أن الإنسان عليه أن يتحرر من ميول النفس ورغباتها وأهوائها وخضوعها لغير اللَّه.

٣ ـ لم يعرف الإسلام الرهبانية، بل كانت دعوته صريحة في القرآن: «قل من حرّم زينة اللَّه التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا...» (السورة ٧ الآية ٣٢). فالمسلمون لا يعرفون الخنوع ، ولم يكن إيمانهم بالقضاء والقدر عامل خنوع بل كان عامل تحفز وعمل وتضحية من أجل الحق الذي آمنوا به واعتقدوه. وأما النضال ضد الغيب، بمعنى كشف أسرار المادة وما بداخلها من تفاعل، فقد ذهبوا فيها إلى أبعد مدى، ولكن كانوا مؤمنين باللَّه فتجنبوا استعمال ألفاظ مثل "النضال ضد الغيب" أو "الصراع مع الغيب" أو "قهر الطبيعة"، فالإسلام يؤمن بتذليل الطبيعة لا بتحديها، كما يؤمن بتواصل الأجيال لا بصراعها.

٤ ـ لا يقر الإسلام نظرية تغير الأخلاق بتغير البيئات والعصور، كما لا يقر نظرية التطور المطلق الذي يتحرك في فراغ؛ وهو لا يُحبِّذ تقديس العقل كما لا يقبل بعبادة الباطل. إن مفهوم الأخلاق يترجم اختلافنا الأساسي مع الفلسفات المادية، ويكشف مفهوم التوحيد تميزنا الأصيل عن فلسفات الشرك.

٥ ـ في الإسلام ليس الإنسان شريرًا على وجه الإطلاق وليست لديه مسؤولية خطيئة سابقة، وليست الخطيئة متأصلة في كيانه. هذا الرأي المتشائم لا يقره الإسلام والإنسان ليس خيرًا مطلقًا، بل من وجهة نظر الإسلام بُني الإنسان على فطرة الخير والشر. فإيمانه باللَّه هو الذي يردعه عن الشر. وليس الإنسان عبدًا لمواريثه أو بيئته، بل إنه قادر عندما يفقه دوره أن يحرر نفسه من كل الأخطاء، وما من موروث إلا ويمكن تغييره، لأن المواريث أو البيئة لا تمنع النفس الإنسانية من التحرر أو التغير.

٦ ـ والأخلاق في مفهوم الإسلام قوانين ثابتة يميز بها بين الحسن والقبيح، والحلال والحرام، والخير والشر. والمسلم يرى العمل حسنًا حين يأمر به اللَّه. وهو يؤمن بأن إرادة اللَّه تكمن وراء القوانين، وهي التي تجعل الحسن حسنًا والقبيح قبيحًا.

٧ ـ وأهم مفاهيم الإسلام **عدم الفصل بين الدين والحياة**، وبين الدنيا والآخرة، وبين الروح والجسم، وبين الواقع والمثال. فالإسلام يرفض تمزيق **الجبهة الفكرية** بين الاقتصاد والسياسة، بين الاجتماع والدين، ويؤكد بقاء كل العناصر في اتجاه واحد قوامه "وحدة النفس الإنسانية". وبذلك يقضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر والنفس الإنسانية اللذين يشكلان معًا مصدرًا لأزمة الإنسان الحديث. إن أزمة

القلق التي يعانيها المثقف المسلم اليوم إنما تعود إلى أصل واحد ومصدر واحد هو أنه ترك مقوماته وقيمه الأساسية، في الوقت نفسه الذي أخذ يواجه فيه النظريات والمذاهب العالمية. ولو أنه التقى بالفكر الإسلامي، وهو صادر من قيمه ويقيم على قاعدته، لما وقع مثل هذا التمزق، أو هذه الأزمة. ولعل أبرز مقومات الفكر الإسلامي الأساسية هي تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان، وظهور القوة المدخرة وبروزها على نحو مذهل إبان التحدي حتى في أشد فترات الضعف، وكذلك القدرة الدائمة على مقاومة كل ما يضاد مفاهيمنا وقيمنا على مدى التاريخ كله.

٨ ـ إن روح الإسلام ومنهجه الجامع بين الأخلاق والشريعة في ظل عقيدة التوحيد لا يعارض سيرة الحضارة، بل هو يدفعها دفعًا إلى الغايات العليا، ولكنه يتعارض مع التجاوزات الإباحية التي فرضها الإلحاد، والتي ليست من مفهوم الحضارة في شيء. إنها دعوة إلى التقدم. ومن هنا فإن القول بأن الدين عامة، والإسلام خاصة، يعارض تقدم الحضارة هو قول مردود. فالحقيقة أنه يعارض تقدم هذا الجانب من الإباحية والإلحاد والنظرية المادية التي لا تتنزل بمنزلة الحضارة. إن حضارة الإسلام تستهدف ترقية النفس وتحريرها من قيود الأهواء والشهوات بحيث تصبح ربانية الهدف إنسانية الطبع، تعمل للَّه، وتتجه بالخير إلى الناس جميعًا.

٩ ـ قرر الإسلام أن للوجود الإنساني سننًا لا تتبدل ولا تتحول، ولا تزال عاملة على مقتضى نظامها المقرر لها.

١٠ ـ لا يقر الإسلام إقصاء الدين عن ميدان الحياة الاجتماعية، ومن هنا فقد أقام الإسلام منهجًا متكاملاً للخطوط العامة التي يقوم عليها سلوك الإنسان في الحياة إزاء نفسه وإزاء باقي الجماعة.

١١ ـ من طبيعة الإسلام قدرته على التوفيق بين المتناقضات جميعًا، من دون أن يميل إلى جانب، أو يغلّب كفة على أخرى. فهو يدعم الجماعة والفردية، ويربط ما بين الروحية والمادية، ويستوعب النفس والعقل الإنسانيين، ومن طبيعته الجمع بين الثبات والحركة. وهو يقيم الحركة في إطار الثابت وعلى قاعدته. وهو في الوقت الذي لا يقر فيه التعصب والتزمت، يرفض المبادرة والحرية غير المضبوطة. وهو يطالب المسلمين بالحركة وتغيير وسائلهم وأساليب معيشتهم والأخذ من كل جديد في إطار قيمهم ومبادئهم، من دون التضحية بها.

١٢ ـ لا بد من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة، وبين عملية تطبيقها في المجتمع الإسلامي، وكذلك التفرقة بين مراحل القوة، ومراحل الضعف. إن المبادئ الأساسية للإسلام ستظل قابلة للتطبيق، لأنها مثل أعلى في الأصالة. ولا ريب في أن

توقفها وتغلب مذاهب أخرى عليها في هذا العصر ليس إلا عرضاً من أعراض ضعف المسلمين وعجزهم عن النهوض. وهو عرض زائل يمر بكل الأمم، ثم تكون اليقظة عاملاً على تجاوزه. وفي المبادئ الإسلامية من المرونة والسماحة ما يُصلح المجتمع البشري كله، ويقدم له أصدق الحلول لمشاكله وقضاياه من خلال الإيمان باللّه والأخلاق وقيام المسؤولية الفردية في ظل الإيمان بالبعث والجزاء.

١٣ ـ الإيمان بالقضاء والقدر كما جاءت به الأديان السماوية مفروض على المؤمنين في النتائج لا في الأسباب، فهم مطالبون بالأسباب، مفروض عليهم السعي والأخذ بها، مطالبون بعد ذلك بأن يأبهوا بالنتائج لله. ومن هنا كانت عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر سرّ عظمة المسلمين الأولين، لأنهم أخذوا في الأسباب وبذلوا جهدهم في استقصائها تنفيذًا لأمر اللّه، ولم يأبهوا بالنتائج الضارة المؤلمة رضاء بقضاء اللّه ففازوا بالحسنيين، وكان أحدهم حين يخرج للجهاد في سبيل اللّه لا يبالي أوقع على الموت أو وقع الموت عليه. ولقد كانت عقيدة خلود الروح من أقوى الدعائم التي دفعت المجاهدين المسلمين إلى مواجهة الموت غير مكترثين، وإلى استصغار الدنيا وزخرفها.

١٤ ـ إن أثر الإسلام واضح في كل الثورات على القيود التي تمنع العقل من التفكير، والتي تفرض طغمة تحتفظ بالأسرار وتحتكر السلطة. والإسلام هو الذي أطلق الدعوة إلى تحرير الفكر البشري من الوثنية، وأعطى الحق إلى كل إنسان أن يفهم كتاب اللّه وأن يتصل باللّه من دون وسيط. وبالإسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من طغيان الظلم وعدم الخضوع لجور المستبدين. وباسم الإسلام انطلقت الدعوة إلى النظر في الكون والبحث عن الدليل، وإنكار التبعية ورفض التقليد بالباطل، والتحرر من عقائد الآباء إذا لم تكن قائمة على الحق الواضح الذي يقرّه القلب. وبفضل التعليم المفهوم جيدًا للقرآن تحررت البشرية حضاريًا من مفهوم العبودية الذي سيطر على كل الحضارات القديمة (فرعونية، وفارسية، ورومانية). وجعل البشر رقًا لمجموعة قليلة من السادة. وبالقرآن انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب، وإخضاع الأمور للبحث العلمي. ومنه انطلقت الدعوة إلى مقاييس الإيمان باللّه وإعلائها على مقاييس العصبية والعنصرية . وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلاً من العرق والعنصر. وبمنطق القرآن تحرر الإنسان من أخطار البحث عن اللّه والكون والموت والبعث.

١٥ ـ لا يمكن تفسير التاريخ الإسلامي بالظروف المادية أو بالتحديات الاقتصادية وحدها، بل هناك عوامل مختلفة وغير مادية تحكم تاريخ الأمم.

١٦ ـ لقد عجز العلم عن تقديم تفسير نهائي لكل الأشياء. وفي الإسلام لا يوجد تناقض بين العلم والإيمان. والمسلم لا يجد في منجزات العلم ما يتعارض مع الإيمان. والفكر الغربي هو الذي فرَّق بين النظرة الدينية والنظرة العقلية العلمية.

١٧ ـ إن النضالات الوطنية قد انطلقت تحت راية الجهاد في سبيل اللَّه قبل أن تنطلق تحت راية الجهاد في سبيل الوطن. ولقد كان الإسلام في أغلب هذه النضالات رمزًا للمقاومة الروحية ضد الاحتلال والاستعباد الاستعماريين، وكانت تتجسد فيه كل القيم النقية التي لم تكن متوفرة في ظل الاستعمار. إذن فقد كان الإسلام كفيلاً باستمرار وحدة اللغة والثقافة.

١٨ ـ الحركة قانون من قوانين هذا الكون، ولكنها ليست حركة محررة من كل قيد، عشوائية بلا ضوابط ولا نظام. ولما كان لكل كوكب فلك ومدار ومحور، فإن الحياة البشرية كذلك لا بد لها من محور ثابت، ولا بد من فلك تدور فيه، وإلا انتهت إلى الفوضى.

١٩ ـ إن الفصل بين الدين والدولة هو من معطيات العقائد الأوروبية، وليس من معطيات الإسلام الذي بتكامله وترابط قيمه يجعل من الدين والدولة كلاً متكاملاً. والمسيحية بطبيعتها منهج قائم على العبادة والوصايا الأخلاقية، وليست شريعة منفصلة، لأنها لم تكن إلا إحدى رسالات بني إسرائيل المصَّدقة للتوراة، جاءت مكملة للناموس. وسمة الإسلام التي ميزته بأن يكون نظامًا متكاملاً هو أنه قدم مبادئ عامة وأصولاً ثابتة في مجالات الشورى والعدالة والمساواة تصلح لإقامة مجتمع متماسك، وتترك للبشرية في تطورها واختلاف عصورها القدرة على تقرير الأسلوب المناسب، وهو ما يحول دون الجمود، ودون التعارض مع تطور المجتمعات. غير أن هذه الأصول واجبة الإقرار، وأن مقرراتها ثابتة لا تتعرض للتطور أو التحول وهي لا تخضع أبدًا لتغير المجتمعات ومن ذلك حدود اللَّه في الزنا والربا والخمر والسرقة.

٢٠ ـ الحرية في مفهوم الإسلام هي ألا يبقي الإنسان عبدًا لغير اللَّه وألا يخضع لسلطان غير سلطان الخالق، ويأنف أن يكون عبدًا للإنسان. والحرية في الإسلام هي حرية جامعة شاملة تقوم على التحرر من قيود الجهل والوثنية والتقليد. والإسلام هو أول من دعا إلى هذه الحرية، ولقد علم الإسلام الإنسان كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين. ولقد عرَّف الإسلام "الحق" بوصفه شيئاً عامًا شاملاً بالنسبة إلى المسلمين وغير المسلمين، بينما عرَّف الغرب الحق على أنه شيء خاص بأوروبا، وشيء آخر يختلف عنه في المستعمرات. ولقد كان المسلمون صادقين في تطبيق حرية الفكر على الناس، وحافظوا على القاعدة الأساسية "لا إكراه في الدين" (سورة البقرة،

آية ٢٥٧). ولم يسفكوا دم أحد رأى رأيًا مخالفًا، إلا إذا تعلق ذلك الرأي بالخيانة السياسية. كما دعا الإسلام إلى تحرير الجسم لأنه الدين الذي قضى على الرق.

٢١ ـ أهم معطيات الإسلام قدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة، واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات. فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من الداخل، ورد الشبهات ومقاومتها، والمحافظة الدائمة على طابعه الإنساني وأصله الرباني. إن ميزة الإسلام تكمن في شموليته وتكامله. إنه يجمع بين الحريات والضوابط، وبين الفردية والجماعية، وبين العلم والدين، وبين العقلانية والوجدان، وبين الروح والمادة، وبين الوحي والعقل، وبين الدنيا والآخرة، وبين الغيب والشهادة، وبين الثبات والتطور، وبين الماضي والحاضر، وبين المحافظة والتجديد، وبين الإسلام والإنسانية.

إذا قبلنا أن حالة الأنسنة أصبحت ضرورية في كل الثقافات أكثر من أي وقت مضى، فينبغي أن نتساءل عن الشروط التي تمكّن من تنمية هذه الحالة في مجتمعات "إسلامية" منجذبة نحو العودة إلى الديني. والأقرب إلى الظن أنها عودة تتسم بالفوضوية، فالكثيرون من المراقبين والمتخصصين في الإسلام المعاصر لم يفتهم أن يلاحظوا أن الفاعلين الاجتماعيين الجدد الذين ينتمون إلى هذا الدين ينسبون إليه وظائف أيديولوجية طارئة، بل ومنحرفة، والأكثر من ذلك أنها تبعد جدًا عن المرامي الدائمة لدين يقرّب ما بين الثقافات ويتخطى التاريخ، وهي مميزات مشتركة في الأحداث الدينية. لقد أوضحتُ في العديد من الدراسات أن الإسلام اليوم ملاذ لهوية كثير من الشعوب والأفراد المجتثين من جذورهم. وهو مأوى لكل عناصر المعارضة، حيث تجبر الحريات المدنية المصادرة المواطنين على التخفي لترقب الفرصة الملائمة للانقضاض، كما أنه وسيلة أو منطّ tremplin في متناول الطموحين الذين تجذبهم نجاحات اجتماعية وسياسية وكهنوتية[١]. هناك أيضًا مؤمنون نذروا أنفسهم تمامًا لتعميق تجربتهم الروحية، مثل كبار رموز الروحانية. هؤلاء يبقون بعيدًا عن السلوكيات الصاخبة، يفضلون ممارسة أنسنة تلقائية، مستندين إلى قانون أخلاقي روحي مميز، غير أن شهود التجربة الذاتية يحتاجون إلى الانخراط في "طريقة" يقودها شيخها الروحي. فهم إذن يدينون بالولاء لإسلام تم تحويله بقوة إلى طقوس، حسب تعاليم

---

(١) انظر: «Algeria» (الجزائر) ضمن كتاب *The Politics of Islamic Revivalism* (**سياسة التجديد الإسلامي**)، تحرير: ش. ت. هانتر Sh. T. Hunter منشورات جامعة انديانا، ١٩٨٨، ص ١٧١ ـ ١٨٦.

"الشيخ" غير القابلة للنقاش. وهكذا ينشأ ـ سياسيًا ـ تفاهم ضمني بين "شيخ الطريقة" الذي ينفرد بالسلطة الروحية، وبين الدولة التي تفرض رقابة مشددة على كل شغب في الأوساط الشعبية. إننا إذن بإزاء الآليات المألوفة التي تسيّس كل أشكال التعبير الديني.

يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لأية طبقة اجتماعية أن تشذ عن المسارات الحتمية لإعادة تكوين الاعتقاد. فعلى كل مستويات المظاهر الاجتماعية يتم تلفيق روابط ذاتية (غير موضوعية) تجاه بعض الفروض والأحكام الشرعية، حين نلتزم بحكم شرعي، ونهمل حكمًا آخر، فنشرب الخمر مثلاً، ونحرّم أكل لحم الخنزير؛ أو العكس، حين نهمل السور المدنية، ونتمسك بالسور المكية، ونشك في حجية الحديث النبوي من دون المساس بمنزلة أو صفة قدم كلام اللّه الذي تم تجميعه في التفاسير القرآنية... الخ، فنختار بالطريقة الانتقائية ذاتها ما نراه مناسبًا، ونتخلى عما لا يناسب من القائمة الحافلة جدًا للحداثة. نطرح تساؤلات دائمة عن البناء الاجتماعي الثقافي لكل اعتقاد، ولكننا لا نطرح أسئلة عن تحولات هذا البناء خلال التاريخ. إننا نكرر وندرس بورع سيرة النبي محمد وسيرة الإمام علي، وكل الصحابة بالشكل والمضمون المتوارثين منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين، من دون أن نسمح لأنفسنا بالإلمام الكامل والاطلاع على منهجية القراءة التي اقترحها منذ عقد من الزمن كثير من الباحثين، ولا سيما الباحثين الغربيين[١]. ونلاحظ بشكل متزايد في كل ميادين البناء والعمل الذي يمس الموضوع الإنساني احتفاء بنوع من الانتقائية المعيشة، كصيغة "عقلانية" تقوم بوظيفتها أيًا كان الأمر. كما نلاحظ كذلك احتفاء بالاندماج في المجتمع والحداثة والعالم المعاصر. لذلك يجب أن نقوم بتصفية التحليل المقارن لصيغ إدماج الذات في الأسرة، والقرية ثم في المدينة فالمجتمع ككل والذاكرة الجماعية، لكي نقيس بدقة المسافات التي تفصل بين كل مواطن وكل شخص وكل موضوع قانوني وإجباري، وبين ضرورة حالة الأنسنة، كما أجتهد شخصياً في بنائها الآن داخل منظور خاص بأنسنة تعاش بغير حدود مغلقة.

إن هذه الوضعية تفسر العودة إلى النفسي والاجتماعي والسياسي للظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها على أنها نوع من التوحش. وفيما يخص الإسلام تتم هذه العودة في مجال ثقافي وعلمي ضيق عارض واقع تحت المعارضة والمراقبة. إنها عودة تتم في إطار فكر أنهكته وأفقرته قرون من الفكر المدرسي وفي ظرف تاريخي تهيمن عليه تحديات متعددة غير مسبوقة، من الصعب بل ومن قبيل الخيال رفعها. ولنعُدْ إلى

---

(١) انظر الأعمال المهمة لـ هـ. موتسكي.

الذاكرة تحديات تزداد تضخمًا، ولم تواجه حتى الآن مثل: الأحزاب ـ الدول الاستبدادية بل والمختالة التي تستمر في النهب وتعمل ضد الشعب والأمة والمجتمع المدني، وكذلك غياب المجتمع المدني الذي نجده في المقابل محترمًا ومستقلاً في دولة القانون، والثقل الديمقراطي الضخم لشباب محروم، بلا ذاكرة تاريخية نقدية ولو قليلاً. إنه شباب يعيش بلا مستقبل واضح، بل يعيش شيخوخة متروكة مهملة. يضاف إلى كل هذه التحديات انعدام الأمن الاجتماعي المتزايد بتزايد البطالة والفقر والتهميش والإقصاء، واقتصادات هشة لا تدار جيداً مرهونة بأتم معنى الكلمة لـ "مساعدات" خارجية يتم حرفها عن أهدافها الاجتماعية عن طريق وكلاء خونة مستعدين دائمًا للرشوة وللفساد وغير أكفاء، ولطبقة تتمتع بكل الامتيازات وتسير بطيئة في موكب حصار اجتماعي اقتصادي مرتبطة بقنوات عالمية كبرى للإنتاج وبالتبادل التجاري أكثر من ارتباطها بحاجات الاستثمار والإنتاج اللذين يخصان كل مجتمع، وبثقافات منحلة تخترقها خطابات أيديولوجية، وبعبث الأغلبية وتميعها والمعايير الموحدة للسوق المهيمنة.

كيف يمكن إذن في ظروف غير مناسبة كهذه ومع كل تلك العوامل السلبية المجتمعة في حقبة تاريخية واحدة أن نفسر احتفاظ الأنسنة التلقائية بنوع من الحضور ذي فاعلية كبيرة لتنمية الأمل لدى المعدمين ؟ صحيح أن إعادة بناء وظائف الدين تحمل في كل المجالات دلالة مزدوجة، فهي تحد من الرجاءات والانحرافات النفسية والاجتماعية، وتعمل على إظهار أشكال جديدة للتماسك الاجتماعي، عن طريق العزلة والبؤس والإقصاء: ولكن هذه الإيجابيات التي لا سبيل إلى إنكارها كان لها دائمًا ضريبة فكرية وثقافية وسياسية باهظة يدفعها الأفراد والمجتمع على السواء. وحدها **سوسيولوجيا الأمل** الجادة: هي التي تستطيع أن تقيم بشكل أكثر عدلاً الآثار الإيجابية والسلبية للتحولات المرتبطة بتلك الظواهر المعقدة التي نكتفي بالإشارة إليها تحت عناوين "الأصولية" والتطرف والعنف والراديكالية أو الهوس بالإسلام. وسوسيولوجيا الأمل إشكالية تجاهلتها تمامًا الأدبيات السياسية حول ما تسميه "الإسلام". إننا هنا نمسك بمظهر من مظاهر الضعف المعرفي للعلوم الاجتماعية المطبقة على دراسة الديني بصفة عامة، والإسلام على وجه الخصوص، بعد المرحلتين المعروفتين بـ"موت اللَّه" و"موت الإنسان" (وعبارة اللَّه هنا تشير إلى فكرة الدين في مجملها والإنسان تشير إلى الإنسانية كافة). كما أن الفرضيات الفلسفية التي وظفها ضمنيًا عقل الأنوار في معاركه ضد الكهنوت تعود فتواصل اليوم مواءمة التأويلات منذ انبعاث العنف، الذي نُسب بسرعة وبشكل أحادي الجانب إلى الدين. وبالنسبة إلى الإسلام

فقد ورث علماء الدين المسلمون، كزملائهم المسيحيين منذ القرون الوسطى، بيانهم الحجاجي لإعلان إقصاء مضاد. أما عقل الأنوار فقد ظن أنه يمكنه إعادة صياغة بياناته الحجاجية على أساس معرفة علمية لا مجال للطعن فيها. إن إعلان هذا المخزون الخاص بصلاحية المواقف المعرفية لعقل الأنوار في مواجهة الحدث الديني يولّد ردود فعل جدالية لدى العديد من المستمعين والقراء المعاصرين، لأننا مازلنا لا نعرف كيف نميز ما بين مفهوم الحدث الديني بصفة عامة وبين المفهوم ذاته داخل أديان مخصوصة. فالحدث الديني يطرح مشاكل ذات بعد إناسي هي في الأصل مشاكل قد طُرحت في أديان بعينها. وذلك ما سنتناوله بالدراسة في فصول كتابنا هذا.

في الثلاثينات من القرن المنصرم وقع الفيلسوف المسيحي ج. ماريتان في وضع مشابه لذاك الذي يقع فيه المسلمون اليوم، والذي يفترض عليهم أن يتجاوزوه: إنه مفكر توماوي حديث انخرط مثل إيمانويل موني في النقاشات الواسعة حول الأنسنة العلمانية التي تهدف، كما عبَّر عنها مناصرها جيل فيري، إلى "بناء مجتمع بدون إله". لقد حاول ج. ماريتان التذكير بأن الإيمان المسيحي يغذي "أنسنة تكاملية" حين يكون صوته عادلاً يعبّر عن الفضائل اللاهوتية مثل الإيمان والبر والأمل، خصوصًا مكاسب عقل الأنوار الفكرية والعلمية والسياسية، وهو ما يعني ردًا على أولئك المنادين بـ"موت اللّه". إن الإنسان مع اللّه يحقق رغباته الروحية والفكرية المتعلقة بانتشاره الوجودي، بشكل أفضل منه بدون اللّه. وثمة فيلسوف مسيحي آخر، ومؤرخ لفكر العصر الوسيط، هو إتيان جيلسن كان يدافع في الوقت ذاته عن إمكانية فلسفة مسيحية رفضها زميله في جامعة السوربون إميل برهييه رفضًا باتًا. لقد تضمنت تلك النقاشات استعادة للأحداث مع رجوع الديني الذي ألقت به المؤسسة الأكاديمية والجامعية خلال سنوات العشرينات والثلاثينات في سلة الهجر والإهمال وكل ما هو قديم من البقايا والفضلات (الإله فرضية بدون جدوى). فالباحثون الفرنسيون والإنجليز والهولنديون في هذه الأثناء ازدادوا ثقة في هذه المواقف الوضعية أثناء استكشافهم حياة المجتمعات المحتلة حينئذ (انظر الأدب العرقي الاجتماعي حول المغرب مثلاً).

إن الثقل الإنساني والسياسي للأديان يجبر الباحثين والمسؤولين السياسيين اليوم على إعادة الاعتبار للعلاقات بين الديني والسياسي والفلسفي. بيد أنه إذا كانت علوم الإنسان والاجتماع تجمع أكثر ما يمكن من معارف موثوق فيها حول أديان عديدة، فإن التفكير الفلسفي وعلوم اللاهوت لم تستطع أن تتجاوز الانشطارات القديمة للإيمان، ولبناءاته المهملة إلا في النصف الأول من القرن العشرين. فما هي الحال فيما يخص الإسلام اليوم مثلاً ؟ وهنا أرد ردًا طويلاً على هذا السؤال في الفصل التالي الذي

خصصته لمهام المفكرين، وفي الفصل الثالث الذي خصصته لكتابة التاريخ. سنرى أني بذلت جهدًا لأتجاوز الإطار الأكاديمي للفكر والتحليل والحجاج والكتابة. وهو إطار يبقى مع هذا ضروريًا لإعادة بناء العلاقات بين المجتمعات المسماة إسلامية، وبين الموروث الديني الثقافي الذي لا يتوانى عن جذب الانتباه إليه على المستوى والأسلوب القصصي الإيديولوجي المضاد لحالة الأنسنة. وهذا ما يفسّر إدراجي شاهدين من نوع السيرة الذاتية في هذا الكتاب، وهما يكشفان بوضوح كيف أن حالة الأنسنة تتسجل تدريجيًا داخل سياقات تاريخية متنوعة مثل سياق قرية قبلية في بداية الخمسينيات ومثل الأوساط الجامعية المتقدمة في عواصم أوروبية وأمريكية، أو في مجتمعات بعيدة مثل أندونيسيا، وأوزبكستان، وباكستان، **لأن الأنسنة تتحمل كل أشكال الغربة، وكل المظاهر الأجنبية، وكل تحديات الوضع البشري الواقع دائمًا تحت اختبار العنف والاضطهاد اللذين يتجددان باستمرار.**

المقصود في كل المجالات، إذن، هو الخروج من كل السبل التاريخية المسدودة حيث تحتجز القوة السياسية والاقتصادية والتقنية الوضع البشري منذ الانتصار العالمي الذي حققته قوانين السوق المرتبطة بنظرية الحد الأدنى للمعيشة. تضبط هذه القوانين الحضارة المادية التي نشأت تاريخيًا في أوروبا، والتي عرفت في الولايات المتحدة مضاعفات وضعت في خدمة دولة ـ أمة واحدة. فالهيمنة العالمية لأوروبا في الحقبة الاستعمارية أصبحت أكثر صلابة منذ نهاية العالم ذي القطبين (أي عالم الحرب الباردة) ذلك العالم الذي أنتج بين سنة ١٩٤٥ وسنة ١٩٨٩ عالمًا ثالثًا، سيصير منذ تلك اللحظة العالم الذي تسكنه مجتمعات اعتمدت مقتطعات من الحداثة لتندفع بشكل أسرع إلى خطر تحلّلها الداخلي.

ومنذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، اختلطت المسؤوليات التاريخية في خضم تبادل الاتهام بالشيطنة للقائمين بالدور الأساسي في الحروب، سواء أكانت حروبًا أهلية أم حروبًا جديدة للغزو والهيمنة. إنه سباق فتح بابه لتبني دور الضحية، ذلك الدور الذي صار الحجة الأساسية لـ "الحرب العادلة" التي تقودها الديموقراطيات الأكثر تقدمًا، تمامًا كما تقودها الدول الموصوفة بـ "المارقة". إننا لا نستطيع قط استدعاء قيم عليا ولا مشروعية محترمة ولا عز تالد، ولا تعليمات مقدسة من دون أن نثير السخرية المتعجرفة الوقحة ومن دون أن نشهد خضوع الضعفاء وحزن أولئك الذين يواصلون ـ رغم كل شيء ـ إيمانهم بإمكانيات العقل الإنساني. وهنا سوف يفهم الجميع أنني أضع نفسي ضمن هذا النوع الأخير. ولكن إلى كم من الوقت نحتاج لكي يتمكن العقل من الصمود أمام عنف الجماعات الغاضبة وأمام الحروب التي تدار تحت

رايات مثل : "حزب اللّه" و"الحرب المقدسة" و"العدالة" و"التنمية" و"جبهات"الحرية" و"محور الخير" في مواجهة "محور الشر" و"الديمقراطية للجميع" و"حقوق الإنسان" و"الحرية غير المحدودة" و"البناء والتشييد الوطنيين"؟ إلى كم من الوقت نحتاج ليصمد العقل أمام الفرق الفوضوية والإرهاب الذي لا يطاق وجور الطغاة والانقسامات الفوضوية ؟ وإلى متى سيكتفي العقل بإدانة تقنيات التزييف التي تمس كل أنساق اللامساواة، وإدانة الاستغلال بالاعتماد على خطاب "أنسني" وعلى أعمال إنسانية ؟ كلا ، وألف كلا ! لن تقبل حالة الأنسنة بدءًا من الآن أن تبقى ساذجة وحالمة ورومانسية وغير مستقرة؛ سوف تعرف حالة الأنسنة أنه لا وجود لأية حرب نظيفة ولا أي تعذيب ولا أي جيش ولا أية مافيا سياسية ومالية، ولا أي تزييف انتخابي، ولا أية أنشودة ثورية ولا أي تعالٍ خاطئ يستطيع التغلب على صوت الموضوع الإنساني في أعماقنا، ذلك الصوت الداعي إلى الحرية الداخلية وإلى حوافز الإبداع، لكي نعمل أكثر فأكثر على إزاحة الحدود التي تعوق الوضع البشري وتدفعه نحو التراجع.

الفصل الثاني

مفاهيم السعادة والسعي إلى الخلاص في الفكر الإسلامــي

□ «السعادة هي أن نعطيها»

القديس أوغسطين

□ «لا ينبغي أن ننسى أنه في اللحظة التي يتم فيها تأمين الحياة المادية بالمعنى الكامل للكلمة يظل علينا أن نبني السعادة الكاملة»

آلان

□ «ذلك هو الفوز العظيم»

قرآن كريم

أشكلة البحث

أدرس هنا اثنين من المفاهيم الأساسية، وهما السعادة والخلاص، وقد كتبتهما بالأحرف الكبيرة ليفهم عني الآخرون ما كان عليه الفلاسفة الهلينستيون والمؤمنون الأكثر وفاء للتعاليم القرآنية على حد سواء من حماس معدٍ، وآمال غير قابلة للكبت، وتطورات هوسية، وهي أشكال من الارتباط صارت شبه طقسية في السياقات الإسلامية. وهذا ما يفسر سبب حديثي هنا عن مفاهيم بصيغة الجمع، لأن العديد من التيارات الفكرية أعطت الأولوية فعلاً للبحث عما يسمى سعادةً أو خلاصًا، وذلك بحسب ما يركز عليه هذا الاتجاه أو ذاك، سواء الرؤية الفلسفية في إطار الاتجاه العام لـ "أخلاق نيقوماخوس" عند أرسطو، أم الإلهام الروحي لدى المتصوّفة المرتبطين هم كذلك باتجاهات متعددة بالباطنية والأفلاطونية المحدثة حيث يتردد مصطلح السعادة في الخطاب الفلسفي، على حين يتردد مصطلح الخلاص في الخطاب الصوفي الباطني.

وخلف النموذج الإسلامي الذي يمثله أدب غزير، تحيل مسألتا السعادة والخلاص على مظاهر وجودية، أعني نماذج لتشكل فكري وأخلاقي وروحي للفرد البشري. فالحنين إلى الذات الكاملة و"الرغبة العارمة في الدوام" حسب تعبير أبولينير Apollinaire أو الرغبة في الخلود، إن كل تلك عوامل قد سمحت للناس ولفترة طويلة أن يعيشوا على المستوى الذهني فوق حدودهم الحيوية البيولوجية والاجتماعية والسياسية ؛ لذلك ظلت كل أشكال التعبير الفني الأدبي والديني تعود إلى السعادة الأسمى، انطلاقًا من إنكار الذات. في هذا المستوى من الطموح، وفي إطار هذا المجهود اللامحدود للتماهي مع اللّه (التأله)، تمحى الحدود اللاهوتية التي تفصل، بشكل جذري في كل تقاليد الفكر، بين الأديان واللاهوت والفلسفة، ويمكن داخل هذا التصور أن نتحدث عن وجود شكل من أشكال الأنسنة المنسجمة إلى حد ما مع الفكر النقدي والمعرفة العلمية داخل حدود قوانين الطبيعة التي لم يحدث أن تمّ تجاوزها منذ زمن بعيد. في هذا الصدد فإن الخلط الذي تخلقه الحركات السياسية بين الخلاص "الأخروي" والخلاص الأرضي لتنخرط جماهير غفيرة من البشر في صراع من أجل السلطة، فإنما يُعبِّر عن قوى الارتداد التي تعتمل داخل المجتمعات الإسلامية اليوم. فالمعرفة العلمية بصدد قلب الحدود بين تلك المفاهيم لإظهار حدود جديدة تثير إجابات مختلفة لدى الناس سواء بخرقها والذهاب بعيدًا في التحرر أم بالبحث في الحركات المتعصبة وفي علم التنجيم بل وفي السحر عن أشكال للسعادة لا تستطيع الأديان التقليدية أن تقدمها، هناك حيث تخيم ثقافة الجهل.

إلا أننا لا نستطيع أن نتناول موضوعات ملحة مثل السعادة والحب والعدالة والتسامح وحقوق الإنسان من دون العودة إلى التقاليد الدينية الكبرى، وهكذا نقع في مفارقة تاريخية فاضحة لنحقق انسجامًا مع مقتضيات اللياقة Political Correctness. إننا نلجأ من دون تمييز إلى عاملين في مجال إدارة الإيمان، وباحثين متخصصين أو في حدود أضيق إلى مفكّرين نقّاد. وفيما يخص الإسلام نستحضر الشخصية المتواجدة أيًا كانت : الإمام أو كاتب المقالات الوفيرة ولكن البعيد عن تساؤلات الفكر النقدي أو صاحب المديح المناضل أو الأستاذ الإيماني أو بالأحرى الظلامي... على أية حال فإن المهم هو عدم إثبات تهمة تهميش دين عظيم. واختيار الإنسان الكفء لا يضمن دائمًا نتيجة مرضية في ما يتعلق بتلقي تمثيل نقدي غير معهود للمكانة والتعاليم الحقيقية للإسلام مقارنة بما هو موجود في أديان أخرى أو في الحداثة على وجه الخصوص. فالمسلمون يرفضون النقد، وهم في أحسن الأحوال يفهمونه بشكل سلبي. أما غير المسلمين فهم يريدون سماع انتقادات مبتذلة عن الحرب المقدسة والحجاب ووضعية

المرأة والعنف والجهل... الخ. وبالنسبة إلي، ومن خلال دأبي على مواجهة هذه التحديات وكشفها أمام مستمعين متنوعين، اتسعت شيئًا فشيئًا **معاركي من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية** إلى ما وراء النموذج الإسلامي لتأخذ في اعتبارها خاصة كل ما يجرى في المجتمع حيث السعادة تتطلب دائمًا "مكتسبات اجتماعية" غير قابلة للنقض.

إن تقديمًا تاريخيًا كهذا لمكانتيْ السعادة والخلاص في الفكر الإسلامي التقليدي لا يستطيع أن يغض الطرف عن القطيعات الفكرية والروحية والثقافية التي تعلن الاستخدام النضالي لقاموس ذي إيقاع ديني يحوي مصطلحات مثل الجهاد وقضية اللّه وحزب اللّه والجنة والخلاص الأبدي، في سياق مُسَيَّس يرتبط بشكل جذري بالدنيوي، حيث يجري تحلل لا رجعة فيه للقيم والمشاعر الدينية كما تم توظيفها في الفكر والثقافة السابقتين لسنوات الخمسينيات. تلهب مفردات هذا القاموس بالفعل المخيالات التي يراد تعبئتها في صراعات عنيفة، البعيدة كل البعد عن البحث المتأني عن الشعائر لخلاص الروح وسعادتها في الآخرة. وينطبق ذلك حتى على كلمة "جهاد" التي صادرتها اليوم الحركات الإرهابية، وهي الكلمة التي قادت لزمن طويل المعركة الروحية الصوفية في طريق الوصول إلي الاتحاد مع اللّه. إن هذا التذكير قد أصبح ملتقى موحداً مبتذلاً بين المسلمين والغربيين حول استعمال مفهوم الجهاد المختلف عليه غاية الاختلاف والمشوَّه غاية التشويه. وتلك فوضى دلالية لانهائية قد غزت المناطق الأكثر وفاء والأكثر حساسية والأكثر أهمية في مفهوميتها في لغات التعبير الإسلامية، وخاصة العربية لغة القرآن، ولغة مدونات العقائد الكبرى.

هكذا تمكننا دراسة السعادة والخلاص في الحالة التي نحن بصددها من تحديد موقع الفكر الإسلامي تاريخياً، وفي إطار ما يعرف لدى المؤرخين بالجو الذهني القروسطي، كما كشفت عنه التعبيرات اليهودية (بالعبرية والعربية) والتعبيرات المسيحية (باليونانية واللاتينية والسريانية والآرامية والعربية) . كما تمكننا ، وبصفة أكثر أهمية ، من التفكير بالمعنى الأكثر نقداً في الانقطاعات التي تصنع الوعي الإسلامي اليوم، داخل سياق أزمة عقل أكثر عمومية، أزمة عاجزة مستقبلاً عن إيجاد خطاب صادق وشاف نفسياً عن السعادة المدركة فلسفياً، وعن الخلاص المأمول روحياً والمقنن لاهوتياً. سنرد هنا بأن أزمة العقل هذه، وبأن غياب أفق المعنى هما من الآن فصاعداً سمتان جامعتان لكل ثقافات العالم. لقد وعدت الأنوار الأوروبية بتأسيس سعادة ملموسة، تصبح في متناول كل كائن بشرى خارج كل الحدود الدينية أو العرقية أو السياسية. وكان من المفروض أن تحلّ هذه السعادة الأرضية الحسية التي تؤمِّنها إدارة

الدولة الديمقراطية محل تلك السعادة الحالمة المتخيَّلة والخرافية التي كانت رغم كل ذلك تحتل موقعاً محدداً بدقة داخل زمن أبدي وجو إلهي متسامٍ لأديان تقليدية. ونحن نعرف ما يتعلق بهذا الوعد وسوف نعود إليه فيما بعد. ونكتفي هنا بالقول إن الفائدة الحاصلة من مسألة السعادة والخلاص في المسار الإسلامي هي إبراز الائتلاف والاختلاف : ائتلاف أديان التوحيد في مستوى القاعدة الفلسفية والإناسية من جهة، واختلافها في مستوى الفوارق الدالة بين مسارات بروز أو تفكك الوضع الديني في اليهودية والمسيحية والإسلام من جهة أخرى.

ليس من السهل إذن القيام في حركة فكرية واحدة ببحث تاريخي دقيق وكامل وبتحديد الشروط الملائمة لإعادة تفعيل فلسفة للسعادة أو لاهوت للخلاص في ظل الدولة الحالية، حيث التراجع الفكري والثقافي وحيث انحطاط الممارسة السياسية والتربوية في السياقات الإسلامية. وإذا كان من السهل نسبياً أن نحدد تاريخيًا الولادة والانتشار المتعددين لفكرة السعادة والبحث عن الخلاص خاصة في القرن العاشر، المرحلة العابرة التي شهدت نشر أنسنة باللغة العربية، فإن البحث الفلسفي عن السعادة والسعي الروحي إلى الخلاص يصطدمان اليوم بحواجز هيكلية ومؤسساتية معضلة، إلا إذا اعتبرنا انتشار المقدس المُسيَّس وتزايد التنظيمات الطرقية بزواياها[(١)] التقليدية علامتين إيجابيتين لعودة الدين حتى وإن كانت هذه التنظيمات موظفة لتحقيق توازن سياسي أمام الإسلام العنيف للحركات الإرهابية التي لا هدف لها واقعيًا سوى الوصول إلى السلطة بعد إزاحة الأنظمة التي تُعتبر بنظرها فاسقة.

المفارقة الإسلامية

إن الإسلام بصفته مجالاً ومسارًا خاصًا لإنتاج الوجود الإنساني يحبس المؤمنين، وكذلك كل من يتخذه موضوعًا للدراسة، داخل مفارقة لم يتم شرحها بما فيه الكفاية، إذ إن تجلياته الأكثر تميزًا والأجدر بالاهتمام والأكثر خصوبة فيما يتعلق بالمجال الحضاري واقعة في زمن بعيد هو العصور الوسطى في التقسيمات الزمنية للتاريخ الأوروبي، والإحداثيات الزمنية لهذه الفترة هي ٦١٠هـ / ١٣٠٠ م تقريبًا. والكتاب المسمى بالقرآن هو أول تجلٍ واضح لإبداعية هذا الدين، ولا يمكن التطرق إلى أية قضية أساسية أو ثانوية أو إلى أي مجال معرفي أو فكري من دون الإحالة إلى الكلمة المؤسسة التي أصبحت مصدر القانون والضامنة للقيم والمبادئ الأخلاقية، وهي أيضًا

(١) مؤسسات التعليم والتطبيق الديني الجماعية التي يديرها شيخ الطريقة.

القوة الملهمة والملاذ الأكبر للسلطة بالنسبة إلى كل من تلقاها كما تعرف نفسها بنفسها في تعبيراتها اللغوية.

وفي حدود عام ١٣٠٠ م، عندما تنضب الإبداعية الفكرية والثقافية والحضارية في شتى المجالات، بقي القرآن يفرض نفسه كمرجع ضروري للمؤمنين الذين يكفون تدريجيًا عن التساؤل حول هذا الفرض الذي أصبح طقوسيًا بعد أن كان محركًا لحياة العقل وللتجديد المعرفي.

إن مفارقة الإسلام تكمن إذن في القبول الفردي والجماعي للانضواء داخل مرجع ضروري يعاش ككتابة دقيقة في تاريخ الأرض لما أعلنه اللّه ورسوله حلالاً وحرامًا. تتسع الهوة إذن في كل مسار حياتي بين اليقين بكلمة اللّه ونموذج الرسول المثالي اللذين يؤسسان لتطور التاريخ الدنيوي، وهو تاريخ متأثر تمامًا بما يسميه اللاهوت المسيحي تاريخ الخلاص، وبين الحقيقة الموضوعية لعملية تفريغ دائم وجذري لكل ما توصل إليه الفكر الحديث لدى التركيز على تاريخية الحالة الإنسانية.

يتوجب علينا أن نحاول فهم مخلفات عمليتي البحث عن السعادة وانتظار الخلاص الأخروي اللتين تقعان في الفكر الإسلامي داخل هذا التناقض، إذ إننا سنرى عندئذٍ كيف يتعقد هذا التناقض في سياقات الإسلام المعاصر وهو إسلام يعطي انطباعًا بأنه يعتمد بشكل فعال على التاريخ الواقعي الملموس، بينما هو في ابتعاد دائم عنه إذ يلجأ دومًا إلى استدعاء مسيطر وتقليدي لما يمكن تسميته بالمرجع الضروري والذي لا يتعرض لأي مواجهة حاسمة مع التكذيبات الكبرى التي توجهها وتطرحها عليه المعرفة الحديثة والثروات المهمّة التي يحملها التاريخ الحالي. وسوف أجتهد في إثبات أن موضوع السعادة والخلاص بالصورة التي خلفها لنا الفكر التقليدي يمكن أن يؤدي إلى تساؤلات ومراجعات وإعادة تقييم للمعارف وللسير في الجانبيين : الآمال الأخروية المبتذلة في جنة سماوية والسباق نحو سعادات تصنع العبودية في مجتمعات الاستهلاك والعرض. وفي الحالين تترجم رهانات التطور القطيعة مع العقل على خط **الأخلاق إلى نيقوماخوس** ومع الروح وخلودها داخل الخط الروحي للتوحيد.

وقبل الدخول في استعراض السعادة / الخلاص في الفكر الإسلامي، نجد من الضروري أن نوضح بشكل أفضل ما أسميه "المفارقة الإسلامية"، وذلك بالشروع في تحليل مقارن بين تاريخ الخلاص في الفكر المسيحي والممارسة المشوهة إلى حد المأساة في الفكر الإسلامي، حيث ينتج بعض المسلمين فكرة الخلاص ومن ثم السعادة، وذلك باعتمادهم هذه الممارسة حافزًا لحركات أصولية تصل إلى الحدود المأساوية للإرهاب العالمي. سوف نرى أن هذه المقارنة تسمح بتجاوز البحث عن

السعادة / الخلاص لتصل إلى المستوى الإناسي للطبيعة ولوظائف الحدث الديني .

في كتاب صدر حديثًا، أعطى الفيلسوف الإيطالي جياني فاتيمو معنى كونيًا مؤسسًا لفكرة تاريخ الخلاص، كما أنشأها سابقًا الأب السيسترسي (البندكتي) يواكيم دو فلور(١١٣٠ ـ ١٢٠٢ م)، وذلك لكي يكون عنها :

«فكرة أساسية لا تزال مستمرة مفادها أن عدم انتهاء تاريخ الخلاص هو الذي يسمح لنا بالحديث عن نبوة موجهة نحو المستقبل ولكن لهذا السبب نفسه لا تستطيع النبوة من دون تناقض أن تزعم حرفية واقعية ... ما يدعم يواكيم في تأويله التنبؤي لكتابه **ما وراء يسوع** هو القناعة بأننا نعيش من الآن فصاعدًا في عصر الروح، حيث لا ينبغي بكل تأكيد أن يفسَّر الإنجيل حرفيًا ... إن ما أبهر الكثيرين من الفلاسفة والمفكرين والشعراء الأوروبيين في الإرث الروحي ليواكيم هو دائمًا وأبدًا تصوره للسمة التاريخية للخلاص، سواء تعلق الأمر بمسار لا يزال مستمرًا، أم لكونه مغامرة لا تفرض الاختيار الفردي لقبول تراث الإيمان المحدد تحديدًا نهائيًا فحسب، بل تفرض تاريخ العالم أيضًا»[(١)].

لن أقول إن فكرة فاتيمو هي للتو مقنعة، خاصةً عندما يتبنى موقف رونيه جيرار، أو عندما يتبنى في سجل آخر أكثر علمانية ، موقف مارسيل غوشيه حين قال :

«قد يكون هذا (أي تاريخ الخلاص كتاريخ للتطهير) هو سمة الرسالة اليهودية ـ المسيحية التي تتضمن حالة فريدة في تاريخ الأديان، والتي تقدم بعيدًا عن كل مطامح الإمبريالية والمركزية الأوروبية مرشَّحًا عاقلاً لمكانة الدين الكوني[(٢)]».

إن هذه الوضعية الصادرة عن فيلسوف نقدي يتحمل كل النتائج المترتبة على "موت الإله" وعن نهاية الغيبية التقليدية تجبر المؤرِّخ المفكِّر في مجال الفكر الإسلامي المتمثل في شخصي، لا على الدخول في مجادلة حول موضوع مهم ، بل إنها على النقيض تجبره على تعميق الفرضية الممكنة المتمثلة في افتقاد التراث الإسلامي فعلاً إلى هذا المسار المؤسس لتأويل حافل بالخلاص، وهذا التعميق هو ما أقوم به فعلاً. معنى هذا أن الفكر الإسلامي، على غرار الفكر المسيحي، في حاجة إلى تأويل خصب على مستويين: إنه أولاً تأويل خصب فكريًا إذ إنه قادر على تحرير

---

(١) Gianni Vattimo, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* (**ما بعد المسيحية. من أجل مسيحية لادينية**)، باريس، ٢٠٠٤، ص ٤٩ وص ٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥.

الوظيفة الإيحائية للخطاب النبوي من القراءات الحرفية، بطريقة تؤدى إلى فهم الخلاص ومعايشته كاستمرار للوظيفة الإيحائية للتاريخ، باعتبارها تابعًا يثرى دائماً أحداثاً عملية ملموسة. كما أن هذا التأويل خصب روحيًا إذ إنه قادر على تنشيط تاريخية الوقائع، أي تاريخنا الأرضي حيث تنطبع أقدار الأشخاص وليس فقط الأفراد المواطنين، على أن يكون هذا التأويل من خلال الرجوع إلى روحانية خلاص لا تنفصل عن تاريخية ما بعد الغيبية، وما بعد اللاهوت بالمعنى اللاهوتي العقائدي الحرفي. فالمعطى التاريخي الذي أقامه فكر يواكيم وتاريخه، يدعم أطروحة م. غوشيه حول المسيحية كدين للخروج من الدين، على أن يضاف إلى ذلك وصفية التواصل التاريخي بالنسبة للتوتر بين الاتجاه الفلسفي المنطلق من إغريقية ما قبل سقراط، وبين الاتجاه الذي لن أسميه اليهودي المسيحي، كما فعل يواكيم ، بل أسميه "**المحور النبوي الكبير لإعلان الخلاص**" Grand axe prophétique de l'annonce du Salut **والخطاب النبوي** الذي لا يزال يحفظ لنا تاريخًا متواصلاً للإعلان ؛ إذ إن فاتيمو، وكل المفكرين "اليهود المسيحيين" الذين غذوا التوتر قد حاولوا عبثًا التبرؤ من خطيئة التمركز الأوروبي، ولكنهم كانوا سواء في الجهل نفسه واللامبالاة نفسها تجاه النموذج الإسلامي. لقد أقر بذلك بول ريكور في صراحة مؤثرة وأكد عليه أ. ليفيناس بصمته المطبق عن مسألة النمو الطارئ لليهودية المسيحية، إذ الإسلام في نظرهم ليس له أي باع في العمل الطويل لمفهوم تاريخ الخلاص.

لم أجد الوقت الكافي لأختبر عن كثب ـ في هذا السياق ـ المدونة الكبرى لابن عربي، والتفاسير التي لم تكن أقل كثافة والتي أثارها عمل ابن عربي لدى المسلمين وكذلك لدى الأوروبيين / المسيحيين. ولكن يمكن القول إن هذه المدونة، ومثيلاتها، تبرر كما ينبغي ضرورة توسيع ما أنا بصدد تسميته "المحور النبوي الكبير لإعلان الخلاص" و"الخطاب الموازي للنبوة" ليشمل المسار الإسلامي لتاريخ الخلاص. ولا يهدف هذا التوسيع أبداً إلى إدخال الإسلام إلى نادي اليهودية المسيحية المغلق والمراقب جيدًا، ذلك النادي الذي يعتبر بناءً لاهوتياً رفضه اليهود أيضًا. أعتقد أنه يمكنني القول بإنني سبقت ج . فاتيمو في جهودي من اجل فتح فضاء معرفي وتأمل نقدي لتسجيل مستقبلي لفكر تاريخ الناس وإنتاجه؛ إنه مستقبل **ما بعد الإسلام** المعطى للفهم والعيش **كإسلام غير ديني** أي كإسلام يتخذ كل الوسائل الفكرية والعلمية والثقافية والسياسية لدخول عصر "آخر" لتاريخ الخلاص.

سوف يرى القارئ إلى أي مدى يساعد هذا الاستطراد على الإحساس برهانات المعركة الحاسمة من أجل أنسنة "أخرى" وإلى أي حد يساعد على تقاسمها. إنني لم

أكتف قط بالتذكير الكسول بما يمكن أن يؤديه الإسلام لفكر الناس وثقافتهم بل إنني أعطى الأولوية للإطار النظري الذي يمكّن من وضع العقائد والثقافات المرتبطة بالإسلام في مكانها المناسب، كما يمكّن من إعادة التفكير فيهما تاريخيًا وثقافيًا وإناسيًا.

السعادة والخلاص في الفكر الكلاسيكي

بداية، سأقدم على سبيل التمهيد بعض الملاحظات عما نعنيه بمصطلح "السياقات الإسلامية" ثم سأفحص بعد ذلك ما أطلق عليه الفلاسفة تعبير "تحصيل السعادة". كما سأدرس ما قد قامت بتعليمه وتطبيقه الاتجاهات الروحية بصفة خاصة في الوسط الثقافي المعروف بالزندقة تحت مصطلح "العشق"[١].

كان مفهوم "المدينة الإسلامية" قد استعمله منذ عهد قريب لويس غارديه عنواناً لمؤلَّف كثيراً ما يذكره علماء الإسلاميات[٢]. ولم يكن هذا المفهوم بمعزل عن المرامي اللاهوتية للقديس أوغسطين في كتابه **مدينة الله**. لقد كان لويس غارديه بصفته عالم لاهوت توماوياً تقليدياً جدًا، يؤسس لنموذج نظري ثابت لقاعدة النصوص القروسطية، حيث تم نقل الفكر المتعلق بالماهية والجوهرية، الفكر المقدس المتسامي الأنطولوجي إلى اللغات الأوروبية من دون نقد فلسفي أو تاريخي. وقد واصل هذا النموذج تأثيره في الأدب السياسي الذي كان يتدفق منذ ثلاثين سنة في مختلف اللغات الغربية. أما في الجانب الإسلامي فقد دعم الباحثون المسلمون هذا النموذج ونشروه مباشرة من دون أن يخضعوه للنقد الحديث. وقد اعتمدوا نوعاً من المديح الدفاعي الذي يتحول أحياناً إلى هجوم، وهم يرشّحون بذلك إسلامًا يستبطن ويعاش في شكل منبع وانتظار للخلاص التاريخي في هذه الحياة، وللخلاص الروحي في الحياة الأبدية .

والحديث عن السياقات الإسلامية يعني التحول إلى الدراسة التاريخية والاجتماعية والإناسية للمجتمعات التي يعتمل فيها الحدث الإسلامي، وكل ما يربطنا كليًا واعتباطيًا وتجريديًا بالإسلام الذي يحمل معاني متعددة. إن هذا التحول قد يبدو ضرورة علمية لا

---

(١) لقد عبَّرت عن هذه المسائل الكبرى، كما ينبغي، في كتبي : *L'Humanisme arabe au IVe et Xe siècle* (**الأنسنة العربية في القرن الرابع/ العاشر**)، الطبعة الثانية، باريس، فران، ١٩٨٢، و *Essais sur la pensée islamique* (**مقالات في الفكر الإسلامي**)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، و *L'islam, morale et politique* (**الإسلام والأخلاق السياسية**)، اليونسكو، باريس، ١٩٨٦، وفي مادة "Ishq" «عشق» *E. I. 2* في (**دائرة المعارف الإسلامية**)، ط ٢ .

(٢) تعود الطبعة الأولى من كتابه *Cité musulmane* إلى سنة ١٩٦٧.

محيد عنها عند دراسة الفكر الإسلامي والعقائد الدينية أو الغيبية. فيما يتعلق بالإسلام تصمد المناهج والمسلمات الغيبية أمام تاريخ الأفكار، أكثر من الأنظمة الفكرية في السياقات الغربية. ومع باحثين يتمتعون بدعم مؤقت منعزلين غالباً، بدأ توسع التحريات والتحليلات لمختلف المجموعات العرقية يفرض نفسه في مستوى تشكل العادات، وفي مستوى المظهر الخارجي للمخيالات الاجتماعية، تبعاً للغات والاصطلاحات الشعبية، والانتماءات الدينية .إنني أعني هنا العقائد والأفكار الزرادشتية والمانوية، وأفكار بلاد مابين النهرين، والبلاد العربية السابقة للإسلام ، والعقائد المسيحية واليهودية في تعبيراتها بلغات متعددة، فيما قبل انتشار العربية التي أصبحت فيما بعد لغة الفكر والإدارة. وليس مقبولاً علمياً الخلط بين كثير من الموارد والعقائد وأنظمة التصور المستمرة في العيش تحت الرقابة السياسية الشاملة للخليفة أو السلطان قديمًا، أو اليوم تحت رقابة دولة علمانوية من جهة، ومكرهة من جهة أخرى على إعلان سياسة دينية تفاخرية لمواجهة خصومها المتحصنين بالإسلام. ولا تزال المزايدة القديمة مستمرة داخل أشكال من الأرثوذكسية للوضعيات العقائدية في إسلام يُعتمد كوسيلة إيديولوجية ويحجب دائمًا مسارات إيديولوجية يفعلها ويضخمها اليوم "علماء" يتاجرون بالمقدس، وغشاشون ذوو انتماءات اجتماعية وسياسية مختلفة، ولكن هؤلاء يجهلون حقًا تقاليد الإسلام الكلاسيكي وفكره.

ينبغي للمؤرخ أن ينحت مفهومًا جديدًا للسياق الإسلامي بعيدًا عن الوظيفة الإيديولوجية والثقافية، تلك الوظيفة التي مارسها إسلام مطلق السلطة منتصر في كل المجالات الاجتماعية الخاصة، التي سيطرت عليها السلطة الأموية، ثم العباسية ثم السلطة العثمانية والصفوية والمغولية، منذ سنة ٦٦١ هـ وحتى سقوط الخلافة الإسلامية على يد أتاتورك سنة ١٩٢٤. فالإسلام كنظام عقائد وتصورات هو بالأحرى عامل لتنشيط المواجهات والتبادلات والتدخلات، بين تقاليد فكرية وثقافية عديدة لا تزال حية ومنتجة من الهند إلى الأندلس، ومن الجزيرة العربية إلى كل من آسيا الصغرى والوسطى. وفي الحركة الواسعة لنقل وتبني العقائد والطقوس والرموز والأساطير والمؤسسات، ووضعيات العقل، لم يوضح المؤرخ بعد، وبما فيه الكفاية، استمراريات وإعادة تفعيل آليات تصور وتمفصل **المعني العام** في المجالات التاريخية والاجتماعية بما تحتوى عليه من عناصر متكررة، هذه المجالات التي توسعت ديموغرافياً وانتشرت بشكل بارز منذ الستينيات. فالإسلام، هذه الكلمة الفضفاضة ، استوعبت كل التعقيدات والاستعمالات والاتساعات المخيالية الناتجة عن ثلاث كلمات فضفاضة أخرى وهي : الأصولية والتطرف والإرهاب.

لكي نعيد للإسلام عمق جذوره وتعددية آفاقه ومعانيه، استخدمت لزمن طويل عبارة **المجال الإغريقي ـ السامي**. إذ ينبغي على مؤرخ الفكر خاصة أن يعمل على توحيد ضروري للتاريخ العام وللأفكار وللتصورات وللمخيالات الاجتماعية وللذاكرة الجماعية وللقيم وللاعتقاد واللااعتقاد باعتبارها مجالات تُميَّز فيها الأديان وتُعرف. ومع تعدد اللقاءات الأوروبية ـ المتوسطية منذ فعاليات مؤتمر برشلونة عام ١٩٩٥ ، بدا لي أنه من الأدق، ومن الأفضل، أن نتحدث عن مجال جغرافي ـ تاريخي متوسطي (انظر مقالي في مجلة **ديوجين** (*Diogène*, 206/2004) يمتد مجال المواجهات الكبرى من المحيط الهندي إلى ضفاف الأطلنطي في إفريقيا الشمالية، وهو فضاء يحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى مشروع إعادة توحيد، وهو مفهوم اعتمدته (أي مفهوم إعادة التوحيد) عام ١٩٧٤ ، لأدعو مؤرخ الوعي، لا إلى عمل شبيه بالتجميع الكنسي œcuménique يقلل الفجوة الواقعة بين الفرق الكبرى (الشيعة وأهل السنة والخوارج)، هذه الفرق التي انبعثت عن الفتنة الكبرى عام ٦٦١ م. بل إنني أدعو هنا المؤرخ إلى البحث في القاعدة الأنثروبولوجية المشتركة لنشأة أديان التوحيد الثلاثة، ولأنظمة الفكر والتصورات والمعارف والبناء الرمزي للشرق الأوسط واليونان وروما، ولمراكز أخرى معروفة. لقد اتبع هذا البحث العميق علماء أوروبيون، وذلك منذ القرن التاسع عشر، ولكنه (أي البحث) كان ولا يزال يغذي فضوليات وثقافات فرق ترى هذا المجال التاريخي ـ الجغرافي بكل ما يحتوى عليه كتحفة تُعرض في المتاحف فقط. وتمثلت إسهامات هذا البحث على الصعيدين المعرفي والإبستمولوجي في إبراز كيفية تجاهل أنظمة الفكر اللاهوتي المبنية في القرون الوسطى لهذا النوع من البحث العميق "الحفري" الأركيولوجي الذي يعتبر فتحًا حديثًا. وهذا التجاهل هو اللامفكر فيه عند تلك الأنظمة. وقد واصلت آليات هذه التعابير التوحيدية الثلاثة تجاهل هذا التوجه النقدي للعقل اللاهوتي الذي يساعد على الخروج من الإقصاءات المتبادلة، والمستخدمة كقاعدة لتشريع الحروب الدينية دائمة الوقوع بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وهي حروب تضاعفت مع المحنة الاستعمارية ومخلفاتها الجارية.

إن "إعادة التوحيد" آنفة الذكر تسمح أيضاً بإعادة إدماج الفكر الإسلامي، ليس فقط داخل قاعدة أنثروبولوجية واقعية، بل داخل مجال معرفي مشترك للفكر الوسيط، الذي صيغ بالعربية قبل أن يصاغ باللاتينية أو باللغات الأوروبية. هكذا اهتم مؤرخون مثل ج، وانسبرو، وأ. غيلسون، وم. دي غانديياك، وج. جوليفيه، وآلان دي ليبيرا... بهذا المظهر التحرري، من أجل إعادة قراءة أكثر انفتاحًا للحدث الديني وللفكر

الفلسفي في المجال المتوسطي. وبفضل هذه التوجّهات في البحث والتعليم يمكننا أن نتابع حديثنا بشكل أفضل :

١ ـ نشر البنى الأنثروبولوجية لمخيال يُعَلِّم بالقيم والصور الرمزية المرتبطة بالعالم السامي (العبري والسرياني والآرامي والعربي، وهو عبارة عن فضاء منطقي لانتشار التوحيد والنبوة والانتظار الأخروي للسعادة أو الخلاص).

٢ ـ تأثير التركز المنطقي الأرسطاطاليسي، ومنطق تطبيقات العقل الحجاجي والتحليلي والبلاغي، على الصيغ اليهودية والمسيحية والإسلامية للفكر الفلسفي والعلمي إلى اليوم.

وسندرك، بالإضافة إلى ذلك، مدى الأهمية المعرفية والقدرة الفكرية لمفهوم "إعادة التوحيد"، حين نذكر القارئ بالتأثير الأيديولوجي للأطروحة الشهيرة، التي بناها في الثلاثينات المؤرخ البلجيكي هنري بيران. حسب هذه الأطروحة التي استعيدت منذ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وتوابعها فإن الإسلام كقوة جديدة لنهوض الشعوب تاريخياً والتي أثرت كثيراً في المخيال الأوروبي الغربي، هو الذي أحدث القطيعة مع السلم الروماني Pax Romana المفروض على البحر المتوسط الموحد أولاً، ثم مع المسيحيين فيما بعد. ولن نظهر هنا ضرورة الاهتمام بتاريخ القطيعات والحدود، والذي سوف يؤثر في مستقبل المجال المتوسطي الذي يُعتبر أوسع مما تسميه الولايات المتحدة بـ "الشرق الأوسط" أو " الشرق الأوسط الكبير". يمكّن هذا التاريخ النقدي القابل للانفتاح الذي أعرضه من استيعاب أشياء عدة، وذلك في إطار حوار داخل منظور لفكر وثقافة أنسنيين سلميين، وخاصة في هذا العالم المتوسطي، حيث ارتبط صراع القوى المختلفة بإرادات أنظمة اتخذت الحقيقة حكراً لها. وإنني أدعم الرأي القائل إن القطيعات الإيديولوجية التي تفرضها هذه القوى تخفي المجهود الإنساني والفكري والروحي والثقافي الذي أنتجها، تخفيه حين تستند إلى مشروعيات تتبادل الإقصاء باسم حقيقة وقيم لم تخضع بعد للنقد الجينيالوجي الذي دشنه نيتشه.

هذا التحليل التاريخي السريع والطويل في ذات الوقت ضروري لوضع مفاهيم السعادة والبحث عن الخلاص داخل المنظور الأنثروبولوجي والفلسفي اللازم، كالذي سوف نراه لاحقاً من خلال النموذج الإسلامي. سأهتم بتأكيد راهنية المهام الكبرى آنفة الذكر ودقتها، أكثر من اهتمامي بإحصاء خصوصيات مؤقتة ومعروفة، أو بإحصاء ظواهر كالتي تسميها اليوم البحوث المحابية للهويات المختلفة: "التميز" أو "التباين".

التفكير في السعادة والإعداد للخلاص

جمعت بين هذين التعبيرين لأمسك أكثر بناصية ما يربطهما وما يميزهما، أو ما يقابل بينهما داخل المسارات الإسلامية للفكر وللتطبيق. لنذكر أولا بعض أسماء المفكرين الذين كرسوا أعمالاً ذات قيمة عالية للبحث في مسألة السعادة، ونخص بالذكر الكندي (ت نحو ٨٦٦ م) وأبا بكر بن زكريا الرازي (٨٦٤ ـ ٩٢٥ م) والفارابي (٨٧٠ ـ ٩٥٠م) وأبا الحسن العامري (ت ٩٩٢ م) ومسكويه (٩٣٠ ـ ١٠٢٩ م) والغزالي (ت ١١١١ م) وابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) وناصر الدين الطوسي (ت ١٢٧٤ م)... الخ. وينبغي أن نشير أولاً إلى أن القطيعة الفكرية والثقافية في الفكر الإسلامي بالذات، والتي تعمقت بسبب التوسع في استخدام العقل الحديث المهيمن منذ القرن السادس عشر، قد عملت على إشاعة فكرة مفادها أن هذه الأسماء الكبيرة لا تكاد توحي بشيء ذي بال اليوم، حتى لدى العرب والمسلمين.

ومن بين الأسماء المذكورة نحتفظ باسم مسكويه صاحب **تهذيب الأخلاق**[(١)] الذي يمثل التعبير الأكثر وضوحًا عن مفاهيم السعادة النامية داخل السياقات الإسلامية الوسيطية، والأكثر شمولاً، والأحسن بيانًا والأوسع تأثيرًا. فمسكويه، كغيره من مفكري عصره الكثيرين، هو من أصل إيراني، ولكنه حرر كل أعماله باللغة العربية. لقد عكس هذه التعددية الثقافية وهذا المناخ للتبادل والانفتاح، الذي وصفته طويلاً تحت اسم الأنسنة العربية (أي المعبَّر عنها باللغة العربية) في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. يقدم مسكويه في **تهذيبه** بناءً رحبًا للحكمة، حيث توجد كل الأشياء المتقاربة متناغمة متناسقة منسجمة : صور أفلاطون، ونظريات أرسطو في **الأخلاق إلى نيقوماخوس** والتعاليم الطيبة لكلود غالينو وتفاسير بروفير وجامبليك والإسكندر الأفروديسي والحكمة الإيرانية القديمة والحكمة الهندية والأخلاق العربية الجاهلية وأفق الروح الإسلامي ... وهي كلها ترمي إلي تحقيق السعادة القصوى التي عبَّر عنها بـ"الفوز الكبير"[(٢)]. وقد ترجم نصر الدين الطوسي هذا الكتاب (**تهذيب الأخلاق**) إلى

---

(١) ترجمة فرنسية مع مقدمة وملاحظات لمحمد أركون، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٨ .

(٢) أحيل هنا على تحليلاتي في *Essais sur la pensée islamique* (**مقالات في الفكر الإسلامي**)، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ، وخاصة حول تنوع مصادر الحكمة التي أسست البحث عن السعادة : (١) أرسطو وأفلاطون (٢) الإسكندر الأكبر : ٣٤ مرة ، (٣) الرسول محمد : ٢٨ مرة ،(٤) سابور بن أردشير ٢٤ مرة، (٥) علي بن أبي طالب : ٢٢ مرة، (٦) هرمس بن سابور : ٢١ مرة، (٧) الأشطر : ١٧ مرة، (٨) أنوشروان : ١٦ مرة، (٩) سولون أبو أفلاطون : ١٥ مرة، (١٠) عمر بن الخطاب : ١٢ =

الفارسية ونشره، فوسَّع بذلك آفاق النشر بكتاب جمع بين العديد من الثقافات القديمة وولادة حالة أنسنة إزاء الحركة المعرفية الثقافية وإزاء تطبيقاتها التعليمية، من أجل إنشاء موضوع إنساني معقول، أو بعبارة أخرى من أجل مسار منهجي نحو الفوز الأكبر.

هذا الخط الفلسفي الأنسني الذي يفكر في السعادة ويعلِّم الفرد الدروس الفكرية والأخلاقية لكي يعيشها واقعا ملموسًا، حل محله تدريجياً البحث الديني عن الخلاص، بمدارسه المتنوعة والمتداخلة . هكذا يميل بعض الحنابلة إلى نوع من العقلانية النقدية، مثل ابن عقيل (ت ١١١٩ م) ، والبعض الآخر ينزع إلى تصوف معتدل، وأخيراً ينزع الكثيرون منهم إلى إسلام شعائري حرفي نضالي، وهو التيار الذي تزعمه ابن تيمية (ت ١٣٢٨ م). أما الاتجاه الصوفي الخالص، فقد تطور منذ ظهور كبار رموز التجربة الصوفية كالمحاسبي (ت ٨٥٧ م)،والبسطامي (ت ٨٧٤ م)، والجنيد (ت ٩١٠ م)، والحلاج (ت ٩٢٢ م)، وابن سبعين (ت ١٢٧٠ م) ... وحتى ظهور قادة التنظيمات الطرقية المحلية العديدة. ولا ننسى أن نسجل أيضاً الاتجاه الروحي الإيراني الذي يعتبره هنري كوربان استمرارية للفلسفة الإشراقية. ولا ينبغي أن ندخل هنا في نقاشات تقنية حول الاختلافات بين الفلسفة الفكرية النقدية المتفطنة لكل المشاكل الإبستيمولوجية التي تطرحها المعرفة العلمية بكل تحولاتها، وبين تطبيق تأملي ذي نزعة كشفية غنوصية حلولية. يذهب كل ذلك إلى أن توجهات تلك الفلسفة، وإشارات هذه الإشراقية الغنوصية للممارسة الروحية، تؤديان إلى استيعاب فكرة ديمومة الأشكال وتكاثرها، تلك الأشكال التي توظفها معركة السعادة في السياقات الإسلامية .

طوال العصور الوسطى، وفيما يتعلق بالإسلام حتى يومنا هذا، ليس البحث عن السعادة مجرد فكرة، بل هو نظام للجسد والروح والوعي، نظام يجعل كبار المتصوّفة ينظرون إلى حياتهم الداخلية ببصيرة مستقصية. وفكرة اختبار الضمير هذه نجدها على حد سواء في فلسفة البحث عن السعادة ، وفي روحانية الاتحاد مع اللّه، إذ يخضع الجسد لشعائر منتظمة تجبر على اعتناق الكائنات العقلية والأفكار والحقائق والقيم التي تهدف إليها كل حركة شعائرية. ولا ننسى أن نشير في هذا المقام إلى الهوة الواقعة بين هذه الشعائر وهذه الأعمال،التي تحققت في ظل الإسلام الكلاسيكي، وبين التردي والميل إلى الإقصاء والتنكر للآخر، والنزوع إلى الاجترار المدرسي في الخطاب

= مرة، (١١) سقراط : ١٠ مرات، (١٢) ديوجين وجالينوس : ١٠ مرات، (١٣) ابن المقفع : ٨ مرات، (١٤) الكندي : ٧ مرات، هوميروس ، ابن عباس ، الإسكندر الأفروديسي، أبو بكر الجاحظ، والحسن بن علي، بروفير، وفيثاغورس: ٤ مرات. .

التوحيدي للإسلام الطرقي، بل ومحو تعددية المدارس وإلغائها ، وأخيراً تضييق المجال الذهني لصالح إسلام شعبي أصبح هو ذاته شعبويّا في ظل الأحزاب ـ الدول ما بعد الاستعمار.

وهكذا لاحظنا غداة الاستقلال في جميع الأنحاء تضاعف عدد المساجد والأضرحة، إرضاء للأعداد المتزايدة من المؤمنين، الذين لا نعلم إن كانوا مدفوعين برغبات التعبير عن الهوية ، أو بالبحث الجماعي عن خلاص تطمسه رغبات التعبير والتحرر السياسي. فبين البحث القروسطي عن الخلاص والبحث المعاصر عنه في المجتمعات الإسلامية هناك المسافة الكاملة التي تفصل الثقافة الأسطورية التاريخية ، التي تسبق التحول إلى الدنيوي الحديث، عن الثقافة القصصية الأيديولوجية للمجتمعات التي أنشأتها الحضارة المادية الحديثة . هذا المعطى وغيره مما حدده علماء الاجتماع يمنع الحديث عن عودة إلى الديني كما هي الحال في استمراره لتدعيم خطوط الفصل الأيديولوجي حيث يجب تعميق دراسة القطيعات الفكرية والروحية والثقافية من دون الحديث عن التقلبات التي تفرضها في كل مكان القوى الاقتصادية والتقنية والمالية لعالم أصبح يسير في اتجاه القطب الواحد بشكل متزايد.

في الأفق الذهني القروسطي الذي يجمع بين الإسلام التقليدي وبين العصور الوسطى الأوروبية، من المغالطة إقامة تعارض حاد بين الرؤى "الدينية" للخلاص، كما هو مستنبط من النصوص الدينية المؤسّسة، ومن تجارب القديسين ، وكبار مشايخ الروحانيات، وبين التصورات الفلسفية المرتبطة نسقيًا إما بالأرسطية أو بالأفلاطونية المحدثة وبالباطنية. في الإسلام يضخم هذا التضاد الخلافات المعروفة بين حراس "الأرثوذكسية" الدينية المتشددة وبين أنصار فلسفة التمركز المنطقي. ولقد أعطيت أمثلة كثيرة تظهر التفاعلات البناءة لكل من البحث الفلسفي عن السعادة والبحث "الديني" عن الخلاص. وأحيل هنا على دراستين لي عن أبي الحسن العامري : أولاهما «La conquête du Bonheur selon Abû-l-Hasan al-'Âmirî» (معركة السعادة حسب أبي الحسن العامري) ، والأخرى «Logocentrisme et Vérité religieuse d'après al-'Âmirî» (التمركز المنطقي والحقيقة الدينية عند العامري)[١]. أما مثال الغزالي وكثيرين غيره، فهو يبرز الروابط القائمة بين النظام الفكري الذي تنادي به الفلسفة والزهد الروحي الذي يدرسه أقطاب الصوفية والمنشور بشكل مبسط للمريدين وتلاميذ شيوخ الطرق منذ القرن الثالث عشر.

(١) الدراستان واردتان ضمن كتابي : *Essais sur la pensée islamique* **(مقالات في الفكر الإسلامي).**

فالجدل الشهير بين الغزالي والفيلسوف الفقيه ابن رشد (ت ١١٩٨ م) حول موضوع العلاقات بين العقل الفلسفي والعقل الديني قد بلغ مستوى فكريًا لا يسمح باختزاله إلى مستوى التعصب العقائدي الذي لا يقبل السمات التي تنمّي المعرفة الفلسفية من جانب، ويرفض التناغم الناجح بين الفلسفة والشريعة من جانب آخر. يقدم كل من الغزالي وابن رشد، بأساليب وبأشكال مختلفة، رؤية ذهنية واحدة حول كل الأسئلة المرتبطة بالسعادة / الخلاص. وأقصد هنا السعادة المعتبرة خلاصًا أبدياً وعد اللّه به عباده المثابرين على فعل الخير، كما أقصد الخلاص المنشود تمجيدًا للعقل، وابتهاجًا بما قام به من جهاد منهجي وزهدي منتصرًا على قوى الشر والضياع. لا يرفض ابن رشد الرجاء الأخروي الذي يفتح القرآن الباب له ، ومن جانبه يدمج الغزالي في منهجه الروحي وبكفاءة عالية وانتقائية التعاريف والفضائل الأخلاقية والتمارين المنطقية التي يفضّلها الفلاسفة. إن ثنائية السعادة / الخلاص هي من مميزات الوضع الوسيط لعقل يعمل على اكتساب شيء من السيادة والاستقلالية والمسؤولية في اتخاذ القرار المعرفي والأخلاقي والسياسي، ذلك مع قبول الانخراط في المجال الذي حدده المعطى الموحى في رواياته المختلفة: اليهودية والمسيحية والإسلامية ، لأن ذلك لا يقتصر على المسلمين وحدهم، بل إننا نجد الوضعيات نفسها عند اليهودي ابن ميمون (ت ١٢٠٤ م) والكاثوليكي توما الأكويني (ت ١٢٧٤ م). فالأدب الأفلاطوني المحدث والغنوصي سهل التناغم (أي "الجمع" بتعبير الفارابي) بين الطريق الصوفي عند أفلاطون والتمركز المنطقي عند أرسطو. وهذا يعني في السياق الإسلامي التناغم بين البيان الديني عن المعنى، والبيان المنطقي البرهاني للحقيقة. نبقى إذن بصدد أفق ذهني وسيطي، حيث يبدأ الإصلاح والنهضة في أوروبا الغربية بإعادة الاعتبار لفكرة الوحدة في مفهوم "الإنسان الكامل" وذلك من أجل التمهيد للقطيعات الكبرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

أما في المدونة القرآنية فإن بحث المؤرخ عن الخلاص هو الكشف عن تهويل مسؤولية المخلوق تجاه الخالق، مع توزيعها على العديد من المقامات، وفي السياقات الإسلامية الأكثر واقعية. كما يكشف عن تهويل ما سوف يطلق عليه علماء اللاهوت الفقهاء "الوعد والوعيد" أي الوعد بالخلاص الأبدي، بالملذات للأبرار في الجنة، والوعيد بالعقاب الشديد للفجار في نار جهنم. بيد أن المعجم الذي يرجع إلى الخلاص قليل التنوع. إذ استعمل مصطلح "النجاة" مرة واحدة (سورة ٤٠ آية ٤١)، بينما نجد مشتقات فعل "نجو" (التدخل الإنقاذي لله إزاء عباده) ثلاثاً وثمانين مرة. ويدل مصطلح "الفوز" على نجاح السلوك الفردي أو الجماعي الذي يقصد السعادة /

الخلاص، وقد استخدم ثلاثاً وعشرين مرة. أما جذر (س ع د) الذي يعني السعادة والحظ السعيد صراحة فقد استعمل مرة في شكل فعل (سورة ١١ آية ١٠٨) ومرة أخرى في شكل صفة (سورة ١١ آية ١٠٥).

هكذا يقتصد القرآن في التعبير عن الخلاص، ودلالة هذا الاقتصاد أهمّ عندي من البحث عن التحديد المصطلحي الدقيق لهذا الخلاص.إذ يبني الخطاب القرآني عقيدة سوف تصبح لاحقًا المبدأ الإلهي الذي لا يُمَس والذي تقوم عليه كل الضوابط الأخلاقية والفقهية والدينية، هذه الضوابط التي ينبغي على المؤمن أن يُخضع لها إيمانه واختياراته وسلوكياته اليومية حتى يستحق الحياة السعيدة في الدنيا، والخلاص الأبدي في الآخرة. ومع الانتشار السياسي والثقافي للإسلام ، أصبح تصريف الخلاص المحدد في القرآن هو الإطار الدلالي والرمزي والنفسي لنشأة الموضوع الديني الإسلامي، بالرغم من قلة تنوعه. وهذا الموضوع يتجلى في مستويين يتداخلان ويتكيفان بدرجات متفاوتة وفقا للأوضاع الاجتماعية والظروف التاريخية وهما : المستوى الصوفي، حيث يترجم التعبير اللساني بنظرة ثاقبة وبكثافة عن المقامات والأحوال، باعتبارهما المسار الذي ينبغي أن نسلكه لبلوغ الطريق الروحي، أي لاستبطان قيم الخلاص، ولتجشم أعباء التجربة، وتحمل الآلام المؤدية للاتحاد مع اللّه أو الاتصال به؛ والمستوى الشعبي حيث تُمارس العقائد والطقوس المحلية التي غالبًا ما تبدو غريبة عن الإسلام، من خلال ارتباط شكلي بإطار التصريف القرآني للخلاص.

فالطريق الصوفي لتحقيق الخلاص هو في توتر دائم مع التعاريف اللاهوتية الفقهية التي يفرضها أولئك الذين يديرون خط الاستقامة وهو ما انعكس أثناء العديد من المساءلات القضائية والأحكام الصادرة ضد المتهمين فيها، كما يمكن تميزه عن التعابير الشعبية بالتقوى التي يتميز بها شيوخ الطرق منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر. تلك التنظيمات الطرقية تستند إلى المزايدة في محاكاة التوجه التقليدي والتقرب من النموذج النبوي لمزيد من تأمين تحكمهم الاجتماعي والسياسي في جماعات تضطهدها السلطة المركزية، وخاصة في العهد العثماني. ثمة ملاحظة تفرض نفسها هنا حول الإسلام الطرقي والمرابطي، فهذا الإسلام، إسلام الزوايا الذي كانت تحاربه الحركات الإصلاحية التي تنتمي لإسلام مكتوب وعالِم ومدني متحالف مع الحركات الوطنية المقاومة للاستعمار، والذي صارت تحاربه فيما بعد الأحزاب ـ الدول "الاشتراكية"، هذا الإسلام توظفه اليوم هذه الدول نفسها في حربها ضد معارضيها الإسلاميين الذين ينادون بالانقلاب معتمدين على الإرهاب. هكذا يشوه التلفيق الإيديولوجي في الوقت نفسه الفكر الديني والفكر السياسي معاً، فليس ثمة أفق للتعبير عن الفكر النقدي، ولا

للمعنى أو الرجاء من أجل البحث عن سعادة أو خلاص، لأن الأمر يتعلق بالحماية المدنية والسياسية والمادية الضرورية للعيش في سلام. فالحروب الأهلية والأنظمة البوليسية والفساد والفقر والتهميش. . . إنّ كل ذلك أفشل بشكل كبير المعارك من أجل السعادة والخلاص في الذهن والثقافات المنسوبة إلى العصور الوسطى، وهذا تجل آخر واضح لمفارقة الإسلام.

التفكير في قطيعات الأمس واليوم

ترتكز حالة الأنسنة على تساؤل دائم عما يفعل الإنسان بالإنسان وبالطبيعة وعما يتعهد به تجاههما، وعما يحاول فرضه عليهما. يعتبر المؤرخ المختص أن هذا السؤال لا ينبغي أن يعطل أبحاثه وكتاباته وتدريسه. لذا فهو يترك هذا الفحص للفيلسوف، وهذا الأخير يمكنه أن يدخل في مجال إصلاح أخلاقي لا يختلف كثيرًا عن الإيديولوجيا. وذلك يثير القول إنه لمن الصعوبة بمكان أن نطرح تساؤلاً فلسفيًا من دون خيانة تلك الصرامة التي تهدف إلى المعرفة التاريخية، وتلك الدقة والنقد الحازم للبحث الفلسفي عن المعنى، ومن دون الاستسلام لقيم خادعة والخلط بين المعاني والحقيقة كبنية موضوعية وواقع صامد.

لا يمكن أن نفكر في القطيعات التاريخية من دون أن نحاول ملء الشروط التي تفرضها الوضعية الأنسنية التي عرفناها. ولكي ننجح في ذلك ، ينبغي أن تكون الخطوة الأولى في هذا النشاط النقدي من مهام المؤرخ الذي تتوفر له الوسائل حتى يصحح من دون اختزال أو اختصار **أنثروبولوجيا الماضي والحفر الدقيق في الحياة اليومية**، ذلك لكي نصل إلى رهانات المعاني الخاصة بكل جيل في حيزه الزماني ـ المكاني. هذا هو ما حاولتُ بإيجاز أن أفعله بالنسبة إلى البحث المركب عن السعادة / الخلاص. ولقد ربطت بينهما لأوضح العلاقة والتوترات الموجودة بين الفكرتين أو البحثين فيما سميته **الجو الذهني القروسطي** من أجل أن تجمع كل أنظمة الفكر في إطار المدينة السياسية الخاضعة للقانون الإسلامي. لقد كشفت عن توترات كانت لها وظائف تربوية نوعاً ما منتجة وفقاً للكتل الاجتماعية ومستويات الثقافة. ولكنها كانت قد سمحت بظهور مسالك وإشارات نحو قطيعات وانتصارات فكر على آخر. إن المؤرخين قد قاموا بالفعل ببناء تواصلات مزيفة من فرط الجهل بأهمية الانقطاعات خلال الزمن الطويل عبر تاريخ المجتمعات. لقد قلتُ إننا كنا بالنسبة إلى الأفق الزماني ـ المكاني الواقع عموماً تحت مرجع "الإسلام"، مجبرين على أن نعلن قطيعة كبرى منذ القرن الثالث عشر. ولكني بينتُ أيضاً أن هذه القطيعة لم ترتقِ إلى وضعية ميدان كبير للبحث الذي

يفرض أشكلة نوعية (علم اجتماع للإخفاق والنجاح وعلم نفس تاريخي وبنى اجتماعية وثقافات ومؤسسات سياسية ومخيالات اجتماعية وذاكرات جماعية. . . الخ). إن خلق هذه الوضعية من شأنه أن ينبه إلى الانفصال والاندماج وإلى التخلف والوظائف المتحولة للحدث الديني، وليس فقط إلى الإسلام المثالي في النصوص التقليدية... الخ.

لا يكفي القول إن هذا العمل على امتداد سبعة قرون لم يتم إنجازه بعد، أي أنه لم ينبثق قط في ذهن أغلبية الباحثين كأمر له الأولوية ومستقل تمامًا، تُجند له فرق من ذوي الاختصاصات المتعددة متلائمة مع مختلف الميادين التي لا تزال أرضًا بورًا. لا يغيب عن بالي وأنا أقول هذا باعتباري عضواً نشطاً لزمن طويل في لجان عديدة للمقررين أن البحث يخضع أولاً للتطورات المهنية في حياة الباحثين، ولعروض ومطالب منتظمة في سياسات عامة على مستوى حكومات ودول استثمارية. ومع ذلك يبقى دور هؤلاء الباحثين والمدرسين حاسماً، رغم أننا نعلم أنهم يخضعون هم أيضاً لضغوط عديدة خارجة عن أطر المعرفة العلمية ونقلها. وسوف نعود لاحقًا لشرح حالة الدراسات في المجال الإسلامي خاصة.

إننا نعرف المنزلة الكبرى التي يكّنها المسلمون لما يسمونه "إسلامًا" منذ انخرطوا في النضال من أجل التحرر والإعمار الوطنيين، إذ إنه لا يوجد موضوع معرفي أو إشكالية أو ميدان واقعي خارج عن حدود الشريعة الدينية التي سوف نعالجها طويلاً في الفصل الخامس. يرجع المؤمنون في حياتهم اليومية إلى الإسلام، إسلام متخيل استيهامي يعود إلى عصر أسطوري قد دشن تاريخًا جديدًا للبشرية، إسلام يزعمون أنه أصيل، يدرسونه كما هو منذ المدارس الابتدائية والثانوية، من دون أي اعتبار لمعايير التاريخ النقدي، ولفضولياته وتساؤلاته. لقد كان هذا التعليم يسمى في الجزائر والمغرب "التعليم الأصلي" رغم تأثير التعليم العلماني الفرنسي فيه. ومنذ الخطوات الأولى للاستقلال كانت هناك مقاطعة وكراهية غاضبة لكل ما يتعلق بالاستعمار، بما في ذلك التعليم والأفكار. أما "النخب" التي وضعتها سلطة مطلقة غير خاضعة لرقابة قانونية، فتتحرك في إطار حزب واحد وتتخذ قراراتها تحت تأثير قطيعتين تاريخيتين قاهرتين : القطيعة الداخلية مع التاريخ وعلم الاجتماع وأنثروبولوجيا دولة يحاولون أن يصنعوا منها نموذجاً للدولة ـ الأمة المركزية المهيمنة؛ والقطيعة مع كل ما هو خارجي، وما ينظر إليه بنظرة احتقار، كما لو كان شيطانياً لمجرد كونه أجنبياً ، وهو خطاب قومي مناهض للإمبريالية والاستعمار. لم يترك أي مجال للتميز بين الذاكرات الجماعية العديدة والحية لكل بلد "محرر" وبين مخيال أمة مبرمجة على

مكونات أسطورية ـ أيديولوجية يكررها الخطاب الرسمي كعنصر أساسي في توحيد الأمة. وهكذا فإن إسلاماً ناتجاً عن سبعة قرون من انقطاعات وإقصاءات ونسيان "ولا مفكَّر فيه" و"مستحيل التفكير فيه" قد فرض نفسه كهيئة عليا إجبارية لمرجعية القيم والمشروعات التي قادت بناء الدولة ـ الأمة.

أحيل هنا إلى الفصل الخاص بالمثقفين (الفصل الرابع) من أجل تحليلات أكثر تفصيلاً مخصصة للنتائج العاجلة والآجلة لما سميته مفارقة إسلام خاضع لكل نزوات القادة "التاريخيين"، وهم في الواقع بعيدون كل البعد عن أي تاريخية حديثة، أو خاضع لرؤى المستقبل أو لفك رموز الحاضر، حيث تتجابه تراثات الماضي الثقيلة وصدمات المستقبل القريب. فرهانات الحداثة الفكرية ووعودها مُتجاهلة وغارقة في أيديولوجيا المعركة ضد غرب مهيمن وأكثر إيذاء من عهود الاستعمار. كذلك يستمر رفض هذه الحداثة التي شهدت العديد من الثورات العلمية التي قلبت الأوضاع الإنسانية رأساً على عقب منذ سنوات الخمسينيات، الحداثة التي وضعها الإسلام الأسطوري ـ الأيديولوجي في صورة شيطانية. . . ـ ذلك الإسلام الذي اختُزل إلى ثلاث وظائف: الأسطوري فهو **ملجأ** للمنبوذين والمهمشين والعاطلين عن العمل واليائسين، و**ملاذ** لمعارضي النظام الحاكم، و**وسيلة** لتسخير الرأي العام وتعبئته . وما زال هذا الدين يُستعمل كحجة وهمية لإضفاء مشروعية على أنظمة مندمجة حتى النخاع في هذا المسلك في اتجاه حكم وراثي ولدرجة تمنعها من محاولة البحث عن نظام بديل، وهكذا نسمع كثيراً عن "إصلاح الإسلام" وفتح "الباب الأسطوري" لاجتهاد محاصر دائماً في واقعه وفي حدوده التاريخية.

ثمة ما هو أكثر خطورة من كل ذلك، ففي الأوساط الأوروبية والأمريكية التي تخترقها مباشرة قوى انحراف العقل وفساد الفكر النقدي، نشهد ظهور مسودات أو محاضر جلسات، ماهرة في رسم جداول أعمال لـ"مفكرين إسلاميين جدد". يتم ذلك بفضل دعم ناشرين سعداء بتحقيق نجاح في تجارة الكتب، وبفضل إعلام مأجور يسعى إلى إلهاب المخيالات، وذلك من خلال المراجع المؤسساتية كالأئمة أو رجال الإفتاء على وجه الخصوص، وكالوزراء ورجال الأحزاب الذين هم في حاجة إلى ناطقين باسمهم لدى الرأي العام. أيًا كان ما يكتب في هذه الكتب والمقالات أو ما يعلن في المؤتمرات العالمية الشهيرة، نسمح لأنفسنا أن تختلس بوقاحة مفاهيم ومواقف نحتها منذ زمن بعيد باحثون معروفون، نمسك ببراعة عن ذكر أسمائهم، ندفع بهذه الأفكار حتى نلقي بيانًا رنانًا بأطروحات "ملموسة"لإصلاح الإسلام ولإضفاء صبغة أنسنية عليه. فجمهور المسلمين في الغرب مبهور بأصوات طال انتظارها وانبثقت أخيراً عن

إسلام فرنسي وألماني وبريطاني وسويدي وأمريكي. ذلك أن مهاجري الجيل الثالث والرابع الواقع تحت تأثير وعّاظ المساجد والسجون وخلايا التوظيف، يشعرون بفخر غير معهود وهم يقرأون ويسمعون أصواتًا نادرة تدّعي أنها لعلماء وباحثين ومفكرين "مسلمين" في الوقت ذاته. وهي أصوات معترف بها من قبل الإعلام تدعمها السلطتان الأكاديمية والسياسية. وهي في آخر الأمر أصوات قادرة على إعادة تأهيل عظمة الإسلام في مواجهة التشكيك والتحقير اللذين يتعرض لهما منذ زمن طويل.

إنني هنا أصف ظواهر اجتماعية ـ ثقافية سائدة، وهي في الوقت ذاته ظرفية تنتج آليات هيكلية عميقة في السياقات الغربية وفي السياقات الإسلامية المعاصرة على حد سواء. ومن الصعوبة بمكان أن نلقي الضوء على ما يلي: ١ ـ مصادر الآليات التي تسمح بانتشار هذه الظواهر على المستوى العالمي، وإبراز مدى قوتها . ٢ ـ تأثير هذه الظواهر المخربة للبحث ولتطبيق الأجوبة التاريخية الدقيقة على سلوكيات وأعمال متشابهة تؤدى إلى تحريف في استعمال العقل النقدي وتؤدى بشكل نهائي إلى تأخير خروج المجتمعات المعاصرة من "**الفكر العارض**" La pensée jetable الذي يتهافت عليه الناس، اليوم وأكثر من أي وقت مضى، من أجل مصالح مادية وأيديولوجية يزعمون أنه يقوم بتأمينها.

ثمة أمور كثيرة تحيل كل وعي سوي إلى دوره من المسؤولية ومن الشعور بالإثم، منها أن يكون الفكر العارض مطلوبًا ومفضلاً في إفساد الفكر الذي يسجل في إطار تواصل الأجيال والآثار التي تولد رواسب المعنى: ومنها أن تترسخ هذه الأفضلية وتفرض نفسها داخل الأجيال والمجتمعات التي تؤدي أكثر من غيرها إلى تطورات حالة الأنسنة التحررية؛ ومنها أن تكون المشاكل جد متعددة وجد خطيرة ومرتبطة بالوضعية الراهنة لعالم مختزل إلى "الإسلام" وإلى "المسلمين" الذين يُعاملون بوقاحة وعجرفة وإهانة وجهل، سواء في السياقات الإسلامية أو في السياقات الغربية؛ ومنها أن تلجأ إرادة سياسية قوية ومسؤولة على المستوى الدولي إلى الغزو العسكري؛ ومنها أن تحطم تلك الإرادة القوية القوانين الدولية وأن تقضي على الاحترام المبدئي للعنصر البشري، وأن تمجد حضارة بعينها وأن تتحالف مع دول وُصفت في الأمس القريب بأنها دول مارقة؛ ومنها أخيرًا وليس آخرًا أن نرى بأم أعيننا كثيراً من التناقضات وكثيراً من التملق المتبجح أمام الرأي العام العالمي العاجز. إنها الفرصة للتذكير بالتحدي الشهير والضروري الذي يولّد الشعور بالإثم، والذي بدونه لا يمكن أن نتلفظ بأية عدالة أو نطبقها بطريقة شرعية: "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها أولاً بحجر" !

النسخة الأولى لهذا النص الذي أعيدت صياغته كليًا في هذا الكتاب كانت نص

محاضرة ألقيت ضمن Entretiens du Mans (حوارات مانس) سنة ١٩٩٣ حول السؤال Où est le bonheur? (أين السعادة؟). وبعد كل ما أتيت على ذكره الآن أعيد السؤال مصوغًا كما يلي : **أين السعادة** في هذه البداية المفرقعة للقرن الحادي والعشرين وبعد إدراك للمشروعية الديمقراطية الأكثر تقدمًا؟ وأين **مسألة الخلاص** بالنسبة إلى الفرد البشرى الذي يستوعب ويتجاوز في بحثه **السعادة** العابرة والوهمية والعارضة والمتعددة التي تعبئ من دون توقف الفرد ـ المواطن داخل الديموقراطيات الكبرى المعاصرة؟

كل فصول هذا الكتاب تهتم بإعطاء عناصر أجوبة عن هذين السؤالين اللذين يدخلان في صميم الموضوع الأنسني.

الفصل الثالث

التعدي والنقل والتجاوز

ـ التاريخ العام وتاريخ الفكر ـ

ـ إلى روح معلمي وصديقي كلود كاهين

□ «إن احترام ذكرى أي باحث إنما هو أولاً وقبل كل شيء احترام العلم الذي كان ينتجه والقارئ الذي كان يقرأ له. هكذا أريد أن يتحدث عني الباحثون عندما أخوض المغامرة نفسها».

كلود كاهين، *J.E.S.H.O.*، العدد ١٦، ١٩٧٣

□ «منذ ثلاثين سنة تقريبًا كانوا يقولون : يجب على علم طبقات الأرض أن يكتفي بوصف الظواهر، ويتوقف عن أي تنظير. أتذكر أن أحدهم كان يقول : ينبغي على المرء في مثل هذه الحالة أن يذهب إلى حفرة مليئة بالحصى، فيعدّ البلورات الصخرية ويصف ألوانها. ولكن كل وصف للوقائع هو بالضرورة مع وجهة نظر معينة أو ضدها، وإلا فلا معنى لذلك الوصف».

تشارلز داروين إلى هنري فاوسيت، ١٨٦١

قابلت كلود كاهين للمرة الأولى في مدينة ستراسبورغ في شهر تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٩٥٩، وكنت قد انتدبتُ أستاذًا للغة العربية في تلك المدينة، حيث كان هو يُدَرِّس تاريخ العصور الوسطى منذ سنة ١٩٤٥. وكان من حسن الصدف أن نقلنا معًا وفي السنة نفسها ١٩٥٩ إلى باريس، كما شاء القدر كذلك أن نسكن أكثر من عشرين سنة في منطقتين متجاورتين من ضاحية باريس الجنوبية. لقد ساعد ذلك كله على تعميق حواراتنا ونقاشاتنا في شتى المواضيع. وعندما اقترب موعد إحالته إلى المعاش رحت أرجوه تحقيق أمرين اثنين:

الأول : حاولت إقناعه بأن يؤلف كتابًا يفسح فيه المجال لقلمه حتى يتحدث وبكل حرية عن مسيرته العلمية، ومعاركه الفكرية، وحيرته، ونجاحاته وإخفاقاته، أو حسراته، وعن نظرته العامة إلى مهنة المؤرخ مطبقة على ما كان يدعوه دائما الشرق الإسلامي أو الإسلام، وسألته مرارًا : هل من الممكن أن تعود إلى ماضي العالم العربي ـ التركي ـ الإيراني، حتى تكشف الإشارات التي يمكن أن تدل على الأحداث التاريخية الجارية الآن ومنذ سنة ١٩٤٥؟ كنت أرى أن ثمة مؤرخين كبارًا من أمثال رينيه ريمون، وجاك لوجوف، قد فعلوا مثل ذلك فيما يخص فرنسا. إنهم لم يحقروا هذا الضرب من البحث، ولم يعتبروه معيبًا لمهنة المؤرخ. ولو قبل كلود كاهين القيام بعمل كهذا لشكره عليه جمهور المثقفين من العرب والأتراك والإيرانيين، ولاعتُرف له الجميع بالجميل. إذ هو مؤرخ كبير ويحظى باحترام كبير. بل إنه لو ألف هذا الكتاب لاندرج ضمن ذلك البحث المتحمس عن الحقيقة. وهو بحث كان المناضل الشيوعي، كلود كاهين، قد برهن على الالتزام به أمام مؤرخين كبار من أمثال هـ ـ ي. مارو[1]. لم يكن كاهين في الحقيقة غير مكترث لمطلبي، ولكنه كان يشعر بالانزعاج عندما يحاول تفسير الأسباب الحقيقية التي تمنعه من الانخراط في هذا الضرب من الكتابة، الذي لم يكن معتادًا عليه، ولعله كان يعتبر هذا العمل غير لائق بعالم كبير، أو ربما عَدَّ في نظره أقرب إلى الكتابة الأدبية منه إلى الكتابة العلمية.

أما الأمر **الثاني** فكان يتعلق بتجديد مقاله الشهير المنشور سنة ١٩٥٥ في مجلة *Studia Islamica* **(دراسات إسلامية)** الموسوم بـ «التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الإسلامي في القرون الوسطى».

لقد شعر كاهين بفخر فكري عندما قلت له في ستراسبورغ سنة ١٩٥٦ إن الطلاب المغاربة قد استقبلوا بيانه المنهجي هذا أحسن استقبال. ذلك المقال الذي تحدث فيه عن ضعف التكوين العلمي لدراسي العربية أو المتخصصين في الدراسات الإسلامية. إذ إنهم لا يهتمون اهتمامًا كافيًا بإنتاج البحوث العلمية في مجال الدراسات الإسلامية والعربية داخل الرؤية العلمية لمدرسة الحوليات l'Ecole des Annales (م. بلوخ، ل. فيفر، ف. بروديل). وأذكر أن الحرب الدائرة آنذاك في الجزائر كانت تضفي طابعاً

---

(١) سنقرأ في نسخة هذا النص المنشور في مجلة *Arabica* سنة ١٩٩٦ تقريرًا عن كتاب هـ. ي. مارو، *De la connaissance historique* **(في ماهية المعرفة التاريخية)**، باريس، دار نشر سوي، ١٩٥٥. وكان كلود كاهين قد اقترح هذا التقرير على مجلة *Esprit* ، التي لم تستجب له، إذ إن مديرها آنذاك ج. م. دوميناش كمثقف كاثوليكي مثل هـ. ي. مارو رأى أن النقد الماركسي لدى كلود كاهين لا يمكن أن يرقى إلى الآفاق المعرفية التاريخية التي يدافع عنها زميله الكاثوليكي الورع.

مأساوياً على كل البحوث العلمية في المجال العربي الإسلامي، كما أن البحث الماركسي عن الحقيقة كان يجد عندئذ حقلاً مثاليًا للتطبيق، كما أنه كان ثمة آفاق واسعة للانتشار الإيديولوجي.

لذا اقترحت ـ واضعًا كل ذلك في الاعتبار ـ على كلود كاهين أن يجدد عمله النقدي هذا بتقديم العدد الخاص من مجلة *Arabica* الذي كانت هيئة التحرير قد قررت تخصيصه للدراسات التاريخية المتعلقة بالعالم العربي منذ سنة ١٩٦٠. ولكن بصره كان قد ضعف للأسف، ولم يعد قادراً على كتابة نص طويل في مستوى مسيرته الخاصة وانجازاته الثرية المتراكمة منذ سنوات طويلة. ثم سرعان ما رحل عنا، فقررت هيئة تحرير مجلة *Arabica* التي أتشرف برئاستها أن تهدى إلى روحه هذا العدد أخيرًا(١). ويؤكد العنوان الفرعي لهذا العدد (قراءة نقدية) على ضرورة القيام بمراجعة شاملة لمختلف منهجيات علم التاريخ الحديث ـ بعيدًا بالطبع عن الحالة الفرنسية الفريدة ـ بل إننا ركزنا اهتمامنا على مراجعة كل منظور وتهذيبه، وعلى تغيير المناهج والإشكاليات التقليدية التي تفرض نفسها اليوم على الدراسات التاريخية سواء من خلال التوسع الدائم لما يعرف بـ "أرضية المؤرخ"(٢)، أم من خلال المطالب الملحة للمجتمعات العربية ـ التركية ـ الإيرانية، التي لا تزال بمعزل عن كل تحليل.

إن الدراسات الواردة في هذا العدد تمثل احتفاء بالمعلم كلود كاهين وبالدرس المنهجي الصارم الذي خلفه وراءه، إذ تستعيد أسلوبه، وتساؤلاته، وصرامته النقدية، التي تهدف إلى المطابقة الوصفية ، بل السردية، للموضوع المدروس، أكثر مما تهدف إلى التفسير أو التحليل. وربما كان من الضروري أن نبحث عن الدلالات والنتائج التي يمكن أن ينتجها الحوار بين المشاركين وزملائهم مؤرخي "الغرب"(٣) حول المكانة الهامشية العرضية، بل الغريبة، لتدريس هذا التاريخ المسمى شرقيًا أو إسلاميًا أو المسمى تاريخ العالم الإسلامي، ولبرمجته وإدراجه ضمن اهتمامات البحث ذاتها الموجودة في الغرب. إن هذا الفصل بين الغرب والشرق هو الذي يفرض اللجوء المستمر إلى الاصطلاحية الاستشراقية التي ترجع إلى القرن التاسع عشر. بخصوص هذه المسألة بالتحديد، كان كلود كاهين من أوائل المؤرخين المعترف بهم الذين تمكّنوا من أن يفرضوا، في فرنسا على الأقل، تأريخًا قادراً على أن يندمج،

---

(١) *Arabica* 1996/1.

(٢) عنوان كتاب قديم لـ . إ. لوروا لادوري E. Le Roy Ladurie .

(٣) بخصوص استعمال هذا المفهوم والذي أدافع عنه، أحيل على كتابي **من منهاتن إلى بغداد** *(De Manhattan à Bagdad)* المذكور آنفًا.

بموضوعاته ومضامينه ومناهجه وطموحاته المعرفية، في نفس البحوث التاريخية التي تصدر عن "الغرب" نفسه. لم تكن معاركه في سبيل تخصيص كرسي جامعي لتدريس التاريخ في قسم مهيب بجامعة السوربون سهلة قبل سنة ١٩٦٨، لذلك لم يستمر انتصاره بعد خروجه إلى المعاش، إذ لم يلبث ذلك الكرسي أن ألغي، ولم يعد إلى الوجود إلا في سنة ١٩٩٩[١]. لقد استمر إلغاء ذلك الكرسي خلال تلك الفترة كلها رغم أن الحاجة العلمية للتوحيد الثقافي والفكري والروحي للأفق المتوسطي مافتئت تتسع سواء في الأفق الأوروبي أو في الأفق العربي ـ الإيراني ـ التركي. ورغم كل هذه المظاهر الجديدة للانفتاح والتي تبشر بالخير في المستقبل، فإن رواسب الماضي لا تزال مسيطرة، والدليل على ذلك أن الجدران العازلة لا تفتأ تفصل داخل الجامعات الأوروبية بين الكليات المختصة بدراسة الأدب الأوروبي وبين الكليات الاستشراقية المختصة بدراسة الأدب العربي والتراث الإسلامي. فكليات الاستشراق مهمَّشة[٢] ولا تحظى بالعناية ذاتها التي تحظي بها الكليات الأوروبية الأخرى، لأنها مختصة بدراسة شعوب أخرى غير أوروبية، أو بدراسة تراث آخر غير تراث أوروبا، يُضاف إلى ذلك إهمال الباحثين الأوروبيين الكبار للنتائج العلمية التي يتوصل إليها المستشرقون.

ولكي أوضح فكرتي هنا ينبغي أن أفرق بين البحوث المختصة بالإسلام وبين تلك التي تخص الصين مثلاً، أو حتى اليونان القديمة. فالعلماء الأوروبيون المختصون بدراسة الحضارة الصينية أو اليونانية القديمة يُعتبرون أكثر تأثيرًا على الفكر التاريخي والإناسي الأوروبي من أولئك المختصين بدراسة الإسلام؛ فعلى سبيل المثال يعتمد جوفري. أ. لويد في كتابه *Pour en finir avec les mentalités*[٣] **(حتى ننتهي من الذهنيات)** المثالين الصيني واليوناني كليهما من أجل تدعيم وجهة نظره وتطوير أطروحات النظرية المتعلقة بمسألة الجدلية التي وقع حولها الخلاف، وهي: مفهوم العقليات. ولكن لا نجد في كتابه أثراً لأي مثال من بحوث المختصين بالدراسات

---

(١) بصفة عامة ما زال من الصعب توارث هذا الكرسي في بعض التخصصات في فرنسا مثل التاريخ والتاريخ العام وتاريخ الفكر (من فلسفة ولاهوت وتفسير وقانون) وتاريخ الفن وتاريخ الأدب وهذا يؤكد عرضية الدراسات العربية والإسلامية في بلد يحوى الآن أكثر من خمسة ملايين مواطن أو مقيم ذوي جذور ثقافية إسلامية.

(٢) من حسن الحظ تخلى المركز القومي للبحث العلمي الفرنسي **CNRS** سنة ١٩٩١ عن تقليد يرقى إلى القرن التاسع عشر بإلغائه قسم الحضارات الشرقية، إلا أن عددًا كبيرًا من المستشرقين تحركوا للحفاظ على مجال دراستهم. ومن المؤسف أن معركتهم لم تكن من أجل المطالبة بمزيد من إدخال العلوم الاجتماعية في دراسة المجتمعات بشكل عام، وإنما من أجل المطالبة بوظائف جديدة.

(٣) باريس، ١٩٩٤.

العربية، أو بالدراسات الإسلامية بشكل أعم. إن هذه اللامبالاة من جانب الباحثين الغربيين تجاه زملائهم "المستشرقين" تتأكد في إلغاء المنحة المخصصة من المركز القومي للبحث العلمي (CNRS) لمجلة **أرابيكا** منذ تأسيسها سنة ١٩٥٣ وحتى سنة ٢٠٠٤. ولم تُذكر **أرابيكا** إلا تسع مرات في السنة في أعمال غير المتخصصين. فالقرار ودوافعه يعبّران بوضوح عن الرؤية العلمية التي يُرمق بها مجالٌ يهمّ اليوم أكثر من عشرة ملايين مهاجر يقيمون بشكل نهائي في أوروبا.

ليس ثمة أدنى شك في أن كلود كاهين قد ساهم في فرض قطاع التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للعالم الإسلامي تخصصاً علمياً مهماً لا يزال ينتظر الكثير من شباب الباحثين لكي ينضموا إليه. لقد جذب كاهين انتباه الباحثين إلى هذا القطاع عن طريق دراساته الدقيقة، ذات المنظور الواسع والضخم. كما فرضه بذكائه في اختيار الموضوعات الجديرة بالمعالجة (أقصد موضوعات: الإقطاع والصليبيين، وأتراك ما قبل العثمانيين... الخ). كما فرضه أيضا بمتانة النتائج التي توصلت إليها وبخصوبة ورش البحث التاريخي التي دشنها أو افتتحها كاهين نفسه، ولكن للأسف، فإن شباب الباحثين الذين كان من المتوقع أن يكملوا مسيرته لم يظهروا، ولم يلتفوا حوله لا في حياته ولا بعد مماته. وهذا راجع إلى العراقيل التي تحول دون ظهور باحث حقيقي ذي تكوين علمي ناضج، ومن أهمها مشكلة اللغات الشرقية التي تتطلب سنوات ليتقنها الغربيون. أما بالنسبة للعرب والأتراك والإيرانيين أنفسهم فتعترضهم عقبات أكثر تعقيداً، تعوق ظهور الدراسات التاريخية بشكل عام عندهم: مثل قلة المكتبات في الجامعات، ومثل البرامج التعليمية السيئة، والمناهج التربوية البالية والتي عفى عليها الزمن، وكذلك وبشكل أكثر خصوصاً الضغوط الإيديولوجية التي تمارسها الدول ـ الأحزاب ذات النزعة القومية ضيقة الآفاق، ثم يأتي التوجه الفكري الرجعي الذي يفرضه مخيال سياسي وديني يهيمن على عقول الشباب ... لقد غدت الضرورة أكثر إلحاحًا الآن منها في أي وقت مضى للتفكير أكثر في الورش الجديدة التي يُنتظر أن تنشأ، وفي نوعية الروابط التي يمكن إقامتها بين مختلف المجالات المدروسة، حتى ندشّن القراءة الجديدة، تلك القراءة التي تشمل كل الاختصاصات وتتجاوز سلبيات تقسيم يشبع احتياجات التخصص الدقيق، ثم التفكير في تحديد الإشكاليات والتساؤلات الجديدة، ثم الاستراتيجيات التي يجب أن يلتزم بها الباحث في طريقه لمعالجة موضوعه من جانب معين، ولمعالجة الماضي بمنهج علمي يميط اللثام عن الآثار الضارة للتلاعب الإيديولوجي التي تلقي آثارها عليه في سبيل مصلحة ساذجة في الحاضر. إنه (أي الباحث) يتعرض لكل ذلك في الفترة الحالية على يد الملايين من القوميين و/أو

الإسلامويين المهووسين بتأسيس "هويات" وإعادة تفعيل "قيم" دينية في مواجهة "المادية الملحدة في الغرب الإمبريالي" (لقد ذكرت هذا النوع من المفردات بقصد فضح تلك الموجة الإيديولوجية).

سأعرض من دون ادعاء شمولية حول هذه المسائل العديدة والمعقدة ثلاث مجموعات من التساؤل في الكتابة التاريخية لكلود كاهين، نفكر من خلالها في الروابط بين التاريخ العام وتاريخ الفكر وتاريخ الأديان والإناسة كنقد للثقافات. لقد كنتُ مسكوناً بهاجس كتابة تاريخية تظهر المعيش الواقعي للمجتمعات، ذلك الواقع المتروك للصدفة. والفصول التالية سوف تلقي الضوء على هذا الاهتمام الذي يتملكني، آملاً في أن تتواصل خصوبة هذه الرؤية القائمة علي ذلك المعيش. ومجموعات التساؤلات تلك هي :

١ ـ مشكلات التقسيم.

٢ ـ مشكلات المفاهيم.

٣ ـ مشكلات المعرفة التاريخية.

مشكلات التقسيم

يلجأ المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم الإناسة، أمام الواقع الاجتماعي التاريخي، إلى تقسيمات من أجل دراسته . وسوف أكتفي هنا بدراسة ثلاث تقسيمات اعتاد مؤرخ الماضي الإسلامي أن يقوم بها :

أ ـ تقسيم المجالات الثقافية والحضارية.

ب ـ تقسيم التسلسل الزمني .

ج ـ تقسيم التخصصات الدقيقة.

أولاً: المجالات الثقافية والحضارية:

من السهل أن نكرر القول بأن جميع علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين منهم، على اختلاف اختصاصاتهم ، قد فرضوا استخدام مصطلح الإسلام بالأحرف الكبيرة[١]، وكذلك استخدام صفتي إسلامي ومسلم لتحديد مجال جغرافي واسع تملؤه

---

(١) سأكتب كلمة إسلام بالحروف الكبيرة majuscule كلما أحلتُ على الإسلام المنبثق عن الإسلاميات التقليدية أو على أدب الإسلام السياسي الحالي أو الإسلام الأرثوذكسي لعلماء اللاهوت الفقهاء الذين يرون في فهمهم الخاص للإسلام باعتباره "دين الحق" الموحى به في القرآن. ولكي أوضح =

الفئات العرقية والثقافية واللغوية، وأنظمة العقائد والبنى الاجتماعية والإناسية، للمخيالات والذاكرات الجمعية الأشد تبايناً. ولكننا لو قبلنا حتى بتقسيم جغرافي أقل اتساعًا وأكثر تحديدًا كمصر أو إيران، أو المغرب الأقصى على سبيل المثال، فإن ذلك سيفتح الباب على مصراعيه أمام غول إيديولوجي اسمه الإسلام (بالأحرف الكبيرة)، وهذا الإسلام بدوره مرتبط بغول آخر أكثر شمولاً هو الشرق، وذلك لتشغيل الاستقطاب الإيديولوجي "إسلام ـ شرق" في مواجهة "الغرب العلماني الديمقراطي الحديث" الذي خرج من الدين القديم والأحلام الشرقية. ويبرر المستشرقون هذا الاستخدام العام قائلين إن جميع هذه الشعوب تتميز بتقاليد واحدة، وبطقوس وشعائر واحدة، وبقوانين قضائية واحدة، وبنظم معرفية وتربوية ومؤسساتية واحدة، وكلها ميزات أدرجها في ذاته النسق الإيماني والمعياري للإسلام، وهو نسق فُرض على كل البلاد المفتوحة. ثم يضيفون قائلين : إن الإسلام قد مزج منذ بداياته بين الدين والسياسة، أو بين بوتقة السياسة والبوتقة المعرفية والبوتقة المعيارية والبوتقة الاقتصادية الدينية. وبمعنى آخر، استبطن المسلمون، بصفتهم فاعلين اجتماعيين، هذا المزج حتى يومنا هذا وأعادوه بلا أدنى انحراف عن القديم. وهكذا فإن المراقب أو القارئ التوصيفي يعتقد أنه يخلّ بمبدأ موضوعية الأحداث إن أدرج التميزات التي يتطلبها التحليل النقدي متى لم ير سوى مواضع خلط ونقص مقارنة بالمعايير المرجعية الأوروبية. إلا أن نظرة كتلك على نظام فكري وثقافي لا يسعها سوى إعادة إنتاج التقسيمات والتفسيرات والتمثلات ومفردات الفاعلين الذين لا يمكننا أن نتوقع انصياعهم لتقنيات الكشف التابعة للنقد العلمي. فتقسيم المجالات الدراسية وكذلك التخصص يزيدان من الآثار السلبية لنسق إدراكي وتفسيري صار شديد الإلزام نظرًا لاستخدامه بشكل موسع في مجتمع العلماء. ويُعتبر ذلك مثالاً بليغًا على برمجة العقل لدى أجيال من الباحثين من المفترض أن يقاوموا تيارًا كهذا يشار إليه بكلمة إعادة الإنتاج المدرسية التقليدية وذلك للدلالة على سلبيتها .

إنني لم أنجح قط في النقاش حول هذه النقطة مع زملاء لي مثل شارل بيلا وروجيه أرنالديز في جامعة السوربون . وفي سنوات الستينيات والسبعينيات كان الحوار مستعرًا في الجامعة الفرنسية بين أنصار "النقدية الجديدة" المرتبطة بـ"التاريخ الحديث" ممثلاً في علم الإناسة، واللسانيات وعلم الدلالة البنيويين، وبين هؤلاء

= معارضتي لهذه التصورات جميعا ولهذه التوظيفات الإيديولوجية، سأكتب كلمة إسلام بالحروف الصغيرة العادية miniscule ،لأحيل على تشكيل ديني من بين تشكيلات أخرى وعلى مختلف تجلياته في التاريخ.

المعلمين التقليديين الذين يرفضون هذه "الموضة الباريسية" ويرون أنه نوع جديد من "الدجل"[1]. لقد عشت هذا الصراع السياسي ـ الإبستيمولوجي تحت سقف جامعة السوربون قبل عام ١٩٦٨ وبعده يومًا بيوم. وكان أرنالديز يشجب بعنف وبحدة تمييزي بين "الإسلام" بالأحرف الكبيرة والإسلام الجوهري الذي كوّنته النظرة التاريخوية وعلم اللاهوت على حد سواء، وبين الإسلام الذي فككته أدوات علوم الإنسان والمجتمع. لقد كنتُ بالطبع أقوم بهدم إسلام ثابت كان قد اسقط بدوره نصوصًا لمفكرين كلاسيكيين كانت تُقرأ أعمالهم حرفيًا. هكذا كانت حال المعرفة العلمية في الأجواء الجامعية العليا من حيث الإنتاج والنشر.

لقد عملتُ بصفتي مؤرخاً للفكر على نسف الجدار العازل دائماً بين أرضيات التاريخ العام (أي التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري والمؤسساتي) وبين الأرضيات المتصلة بتاريخ الفكر والفن والهندسة المعمارية للحدث الديني. وحتى فيما يخص تحديد المجال الفكري للقرون الوسطى، نجد العقل التقليدي وعقل الأنوار كليهما يحافظان على بقاء تلك الحدود الخارجية؛ إذ كان قد تم الفصل بين الفلسفة واللاهوت والقانون والتاريخ الوضعي والعلمانية والتاريخ الديني وتاريخ الفكر وتاريخ الأدب وتاريخ الفن... الخ. ومع أن المؤرخين في بحثهم الضروري عن المعلومات في شتي الكتابات قد انقادوا إلى قراءة أعمال في المذاهب والقانون والأدب، فإنهم نهلوا فقط مما يعنيهم بالدرجة الأولى أو مما يندرج ضمن مجالات اختصاصهم. فقد أشار كلود كاهين في بحثه «La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses» (المدى الاجتماعي المتغير لبعض المذاهب الدينية)[2] إلى هذه الفكرة فكانت خطوة مهمّة نحو معرفة التداخل أو التفاعل بين الفكر والمجتمع والأطر الاجتماعية للمعرفة، وبين فشل المذهب أو العمل الذي يؤيدها أو نجاحه. ومؤرخ الفكر من جانبه يطالب أكثر فأكثر التاريخ الاجتماعي بإشارات ملموسة للمساعدة على إرساء نمو العقائد الفكرية على مطالبة حيوية ملموسة. إن ذلك هو ما حققه ج. فان إس في مؤلفه الكبير *Theologie und Gessellschaft* (**اللاهوت والمجتمع**) الذي يغطي المرحلة الأساسية للقرون الثلاثة الأولى من الهجرة. إلا أن مصطلح "لاهوت" الوارد

---

(١) هذا الخصام كان مدللاً عليه في الجدل ذي المستويات الفكرية والأدبية العليا بين ر. بيكار صاحب *Nouvelle critique ou nouvelle imposture?* (**نقد جديد أم دجل جديد؟**) ور. بارت الذي رد عليه في كتاب *Critique et vérité* (**نقد وحقيقة**)، باريس، دار نشر سوي، ١٩٦٦.

(٢) انظر كتاب *L'élaboration de l'islam* (**تكوّن الإسلام**)، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦١.

في عنوان الكتاب لا يحمل دلالته الحقيقية إلا بعد قراءة المؤلَّف كاملاً. كذلك مؤلفات ب. جوهانسن في القانون، التي خصصت مكانة مهمّة للعلاقات بين القانون والثقافة والمجتمع. يبقى أن تلك المحاولات البحثية التي تبعثرها الممارسة التقليدية لا تفرض نفسها بالدرجة التي تمكّنها من وضع حد لبعض تلك الممارسات فحسب بل إنها لا تتمكن من أن تحد من نظرة العقل المكون التي تميل إلى كل ما يتعلق بـ"الإسلام" (بالحروف الكبيرة).

ومن بين النماذج التي تمثل تلك النظرة التي أعتبرها نوعاً من الإثنوجرافيا لدى البعض، ونوعاً من السكولاستية (المدرسية) لدى البعض الآخر، أذكر الكتاب الذي ألفته الباحثة مايا شاتزميللر مؤخرًا[1] *Labour in the Medieval Islamic World* **(العمل في العالم الإسلامي في العصر الوسيط)**. وحيث إن الباحثة كانت حريصة على حصر موضوعها بشكل ضيق في الزمان والمكان لتتمكن من السيطرة عليه ومعالجته بدقه، فقد حصرته في البلدان الإسلامية المتوسطية في العصور الوسطى، وهي تقر بأنها لم تضع في الحسبان كل المناطق الواقعة في هذا الأفق الشاسع المنعوت بـ"الإسلامي" نعتًا يرجع إلى السلطة السياسية التي تزعم أنها إسلامية، والتي كانت تهيمن هيمنة مطلقة في الفترة المدروسة. وخلال الكتاب كله تتردد التعبيرات التالية المستمدة إما من الكتب والمقالات التي يستشهد بها، وإما من تسميات ابتدعتها المؤلفة ذاتها. نذكر من بين تلك التعبيرات على سبيل المثال : "العالم الإسلامي"، "المناطق الإسلامية"، "الشرق الأوسط الإسلامي"، "الإمبراطورية الإسلامية"، "النقود الفضية الإسلامية"، "الصيرفة الإسلامية"، "صانعو الزجاج الإسلاميون"، "الطوابع الزجاجية الإسلامية "، "المجوفات الخشبية الإسلامية"، "تجليد الكتب الإسلامي"، "القوة العاملة الإسلامية "، "النسيج الإسلامي"، "المهارة الاقتصادية الإسلامية"، "نمط الإنتاج الإسلامي"، "الاقتصاد الإسلامي"، "الوسط الاقتصادي الإسلامي"، "العقليات الإسلامية "، "التكنولوجيا الإسلامية"، "المدينة الإسلامية"، "الصناعة الإسلامية"، "العراق الإسلامي المبكر"... الخ.

كان ممكنًا أن ننساق في التعداد للتدليل على لامبالاة الباحثين حيال التصور المفهومي لقطاعات من الواقع تؤخذ كموضوعات دراسية، فالقائمة تبدو بليغة للغاية في تشخيص كتابة ورؤية وتصنيف حصري لصورة التاريخ المجزأ في الأفق المتوسطي. ومع أن الوحدة الثقافية والإناسية، بل وأحياناً السياسية (من خلال مفهوم السلام

---

(١) لايدن، بريل، ١٩٩٤.

الروماني أو في إطار المجال الهلّينستي) تبدو أمرًا بديهيًا، فإن هذا التباين الإسلامي متضخم إلى درجة دفعت البيزنطيين والغربيين إلى أخذ الحذر من تكوين صورة مماثلة لذلك في المسيحية. ولكن لا نعني بذلك أن كتّاب العصور الوسطى لم يتحدثوا عن الاقتصاد المسيحي أو عن المدينة المسيحية، أو عن تجليد الكتب المسيحي، أو عن النسيج المسيحي. . . الخ، إلا أنهم لا يستخدمون مصطلح "مسيحي" إلا بهدف تحديد المجتمعات الواقعة تحت هيمنة القانون الكنسي والعقيدة الكاثوليكية العليا،وطوابع مسيحية مطبقة على الثقافات التي لا يخرج معناها في سياقاتهم اللغوية عن أرضيات الجذور والمجموعات أو الأمم التي تقتضي تلك الأرضيات.

والسبب في ذلك هو أنه في أوروبا وحدها تؤدي الكتابة التاريخية القومية التابعة للدول ـ الأمم العظمى إلى إعادة إنتاج اصطلاحية موحدة بخصوص كل ميادين المعرفة تساعد على الانتقال من النظام الديني للحقيقة الموحى بها، ومن المشروعية السياسية إلى نظام علماني نقدي يدمر حتى الحقيقة العلمية والعمل السياسي ذاتيهما. ومن المؤكد أن هذا التطور لا مكان له بعد في آفاق المجتمعات الواقعة في إطار الحدث الإسلامي. فهل من الواجب مواصلة نعت هذه المجتمعات بـ"الإسلامية" أو بـ"المسلمة" ، أم أنه من الواجب، على العكس تمامًا، محاولة تفسير مسارات عزل هذه المجتمعات عن جذورها التراثية أو عن الحيوية التاريخية لأوروبا الحديثة أو الرأسمالية ؟ إن الرؤية المجددة لدى فرنان بروديل حول الأفق المتوسطي كانت تأخذ هذا الاتجاه تمامًا ، ولقد تحدثتُ كثيرًا حول هذه النقطة مع كلود كاهين، الذي لم يكن يستحسن القفزة الكبرى في الزمان والمكان لزميله اللامع والقدير هذا. ثم إن رؤية بروديل هذه عن الأفق المتوسطي لم تثمر إثماراً جديًا، لا في الجانب الإسلامي (مع استثناءات محدودة لدى الأتراك) ولا حتى في الجانب الأوروبي ولا سيما الفرنسي، حيث تعشش أشكال التردد وإرادة النسيان بعد الحرب الجزائرية .

لقد عالجتُ طويلاً ما أسميه بـ"الفضاء المتوسطي"(١)، وبلا شك فإن الاستقصاءات التي قام بها كلود كاهين حول الحروب الصليبية، والأتراك السلاجقة، والمماليك المصريين، والنقاشات حول الإقطاع، تفضي إلى حقول بحث أكثر اتساعًا، تتعلق بحركة الخيرات والبشر والأفكار ومظاهر الحضارة بين ضفاف المتوسط. ولكن رواج التاريخ الاقتصادي والاجتماعي إبان ذلك منعه من تسجيل نتائج استقصاءاته في أفق متوسطي تهيمن فيه تيارات تبادل تجاري وفكري، واتجاهات إيديولوجية دينية

---

(١) انظر مجلة *Diogène*، ٢٠٠٤/٢٠٦.

يقصي كل منها الآخر. لقد ساعدت أكثر أعمال س. د. غواتين المعاصر لكلود كاهين على رسم ملامح الشخصية المتوسطية التي تفرض تعايشًا جماعياً بين المسلمين واليهود والمسيحيين ، ولكنها لا تعكس ذلك واقعياً بين الجماعات والثقافات المنتمية إلى دين أو آخر من تلك الأديان الثلاثة، وترقى بالتالي إلي مستوى عام من الرؤية. نحن دائمًا في إطار تاريخ يعمل بوثائق وسجلات مكتوبة. والحاجز سميك جدًا مع المتخصصين في علم اجتماع الأجناس الذين يهتمون بثقافات غير مكتوبة رغم أن التاريخ العام (أي التاريخ الذي كتبه علماء معتمدون على وثائق تركها علماء أو سلطات دينية وإدارية وقانونية) هو الذي خطَّ الحدود، وصنّف وشكّل التصور المفهومي. والفكرة الجوهرية هنا هي أن المؤرخ الحديث ينبغي له هدم الجدران والحواجز العازلة بين الاختصاصات، وجمع طرق التفكير والتصنيف المنتشر في الأجواء المدروسة، مع توفير التصورات المفهومية اللازمة، ومن ثم **نقلها** في اتجاه آفاق مفاهيمنا، ثم **تجاوز** أدواتها الذهنية الهارمة، أو المؤجلة بشكل سطحي، داخل الخطابات الدينية والأسطورية الأيديولوجية القومية. وبعبارة أخرى فإن تطبيقات التاريخ النقدي التأملي الذي سيوجد توازناً مع التعبئة الضخمة لـ"الإسلام في عظمته الأولى" - وهو عنوان كتاب موريس لومبار - لم تجذب قط انتباه المؤرخين التاريخيين نحو عالم لا يزال مليئاً بالعجائب والغرائب.

أننا بصدد الحديث عن الوظيفة التطهيرية للتاريخ، وعن رهافة حسّ المؤرخ، ومدى معرفته بالآخر، حتى يمسك بزمام العقل ويجمع بينه وبين طبائع العصور الماضية موضوع الدراسة. إلا أن ذلك يصير بلا قيمة عندما تتوقف الكتابة عن كونها، ضمنيًا، فعلاً في التضامن التاريخي. فإن تدريس التاريخ باللغات الوطنية في السياقات الإسلامية لا يحترم حتى القائمة الأدبية وإبداعية المخيال في الأدب القصصي التاريخي التقليدي. إنه مزيج من التصورات الأسطورية، ومن إعادة استرجاع الماضي واستعادته لخدمة البناء الوطني الحالي.

نستطيع معرفة أدق جزئيات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لكل شعوب المتوسط ونستطيع معرفة تنافسها وحروبها للسيطرة على زمام تداول الثروات المادية والموارد البشرية. وإذا ما انفصل هذا التاريخ تماماً عن العوالم الذهنية للفاعلين في الفترة موضوع الدراسة، فلن يساعد ذلك على تجديد تصوراتنا عن ماضينا، ولن يمكّننا كذلك من التخلص من المعارف الخاطئة المتزايدة، بسبب الصراعات المتكررة منذ عصور الكتاب المقدس في أجواء البحر المتوسط. ولقد كان كلود كاهين فطناً لهذه البرمجات، إلا أنه كان مسكونا بهواجس الجزئيات، وحريصًا على أن يكون عمله

دقيقًا وشاملاً، لا قصور فيه عندما يتعلق الأمر بمواضيع ومسائل، أو بزمان ومكان محددين. إن كاهين يفضل الاحتماء في بناء مذهب شك ثابت على مشاريع ينظر إليها على أنها ذات طموحات مبالغ فيها، ناهيك عن كونها افتراضات لا داعي لها .

ثانياً: تقسيم التسلسل الزمني:

حدد كلود كاهين جيدًا مجال بحوثه مكانيًا وزمنيًا إذ درس منطقة "الشرق الإسلامي" في الفترة ما بين «مناشئ الإسلام الأولى حتى الإمبراطورية العثمانية»، وهو حين يتطرق إلى الحديث عن شؤون الغرب الإسلامي، أي المنطقة الخارجة عن اختصاصه، فإنه يكثر من الاعتذارات(١). لقد عرف ذلك الباحث العظيم كيف يفيض في التحريات الدقيقة والعميقة في ذلك الإطار الزماني ـ المكاني. وعرف كذلك كيف يختار الموضوعات الجديدة للدراسة، وكيف يتعامل مع العلوم المساعدة لعلم التاريخ، مثل علم البرديولوجيا (أي دراسة المخطوطات البردية)، وعلم المسكوكات، وعلم الدبلوماسية. وكان يهدف من وراء ذلك إلى تحرير كتابة التاريخ من الأطر الزمنية التعسفية المتسلسلة، ومن الطريقة السردية الخطية، ومن النزعة الوصفية المغرقة في وصفيتها، ثم إنه كان يهدف على وجه الخصوص إلى تحرير كتابة التاريخ من التعميمات ذات الطابع النظري. لقد كان كلود كاهين بصفته ممثلاً بارزًا للغرب بارعًا في الكشف عن المصادر التاريخية، التي لم يتم تحقيقها بعد، والتي لم يتم نشرها بشكل صحيح، وكان يقوم بجرد نقدي لكل الأدبيات التاريخية مع حرص دائم على وضع كل كتاب تاريخي ضمن سياقه اللغوي والأدبي والإيديولوجي. وكان يثري مجال عمل المؤرخ عن طريق الإفادة من مصادر أخرى لم تكن تُصنَّف عادة في قائمة الأدبيات أو المصادر التاريخية، مثل كتب القانون وكتب الفقه، لدراسة علم التاريخ؛ إنه هو من أدخل كل هذه المبادرات الجريئة إلى دراسة تاريخ المجال العربي ـ التركي ـ الإيراني.

إن هذه الدراسات ما زالت ضرورية حتى الآن، بل إنها ستظل كذلك لفترة طويلة من الزمن، وإلى أن تصل دراساتنا التاريخية الخاصة بالتراث الإسلامي إلى مستوى الدراسات التاريخية الخاصة بالتراث الغربي. ويبرز هنا سؤال يفرض نفسه : هل كان واجباً على عالم كبير في مستوى كلود كاهين أن يضحي بكل وقته، وأن يستنفد كل طاقته، في مثل هذا العمل التقني الذي كان من الممكن أن يقوم به الطلاب

---

(١) انظر الفصل الأول من كتابه: *Les peuples musulmans* (**الشعوب الإسلامية**).

والمساعدون؟ لطالما تحدثت معه عن هذه المسألة، ولطالما رجوته أن ينصرف إلى أعمال أخرى أكثر أهمية، من نوع الأعمال التنظيرية، التي لا ينهض بها إلا كبار المؤرخين. وكنتُ أنا شخصيًا قد تخليت عن هذه الأعمال التقنية، وعن تحقيق النصوص، وتركتها لطلابي الذين لم يقبلوا، للأسف، القيام بها. ويبقي أنه بدءًا من مرحلة التمكن من الأرضية، يجب توجيه المشاكل وفتح مجالات أخرى، مرتبطة بالنتائج التي تم استخلاصها، ذلك أن كلود كاهين كان قد فاق كل زملائه من الفيلولوجيين وعلماء الإسلاميات في مجال التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. لقد كان يمكنه على الأقل توجيه مسألة التقسيم المعرفي للزمن، مضمنًا نتائج بحوثه الخاصة في مجال ظل مهملاً حتى اليوم. صحيح أنه لم يكن متمكنًا بما فيه الكفاية في مجالات الفكر والفنون، وعلم إناسة الأديان (أنثروبولوجيا الأديان)، وعلم إناسة السياسة، في المجال الواسع الذي يقع فيه ما أفضل تسميته بـ "الحدث الإسلامي". من هنا يظل كل تقسيم معرفي للزمن تقسيماً مؤقتًا، ما لم يتم توضيح كافٍ لإيقاعات تطور الأنساق السياسية، والبنى الاجتماعية، والمعايير الثقافية ، وأنظمة العقائد واللاعقائد، وآليات الإنتاج والتبادل الاقتصادي وتصورات العالم، وأشكال التعبير عنها ومستويات هذا التعبير التي تكوِّن، كما ذكرنا سابقًا، المخيالات الاجتماعية باعتبارها محركات أساسية للتغيرات والتواصلات أو القطيعات.

ليس ثمة، إذن، مؤرخون متخصصون في التاريخ العام قادرون على أن يجمعوا في الرؤية ذاتها النتائج التي تم الحصول عليها في القطاعات المختلفة على يد باحثين متخصصين جدًا مثل كلود كاهين، لإبراز مدى الروابط والتفاعلات ونقاط التقدم والارتداد، والانقطاعات والتواصلات، المنشورة على مدى زمن طويل جدًا. لقد أجهدت نفسي لأعطي مثلاً لما ينبغي أن يكون عليه هذا النوع من الباحثين، واضعًا منطلقات مهمّة، تساعد على تحقيق ما أسميه بالتقسيم المعرفي للزمن، وتتمثل إجمالاً في المنطلقين التاليين:

أولاً : تشخيص العوامل المحددة الفاعلة في فترة طويلة دائمة ذات بنية عميقة، والتي تنتج "الأحداث"، أو "الأفعال" المرئية والحقيقية التي تتضمن لحمة الخطاب التأريخي.

ثانياً : إعادة تكوين أو بناء التفاعلات الدائمة بين مختلف المجالات التي تتجلى فيها الجدلية الاجتماعية التاريخية، من أجل قراءة سليمة للاستمراريات الطويلة، والانقطاعات الدقيقة العميقة أو القطيعات الثورية

حقًا أن حفريات المعرفة أو تاريخ أنظمة الفكر، والتحليل اللغوي للخطاب،

وهدم الغيبية التقليدية، والنقد الأدبي الحديث، قد قلبت كلها في سنوات الستينات والسبعينات من القرن المنصرم جميع ممارسات العلوم الإنسانية والاجتماعية رأسًا على عقب. إن صداقتي الحميمة لكلود كاهين قد سمحت لي بإعلان بعض الأمور: لقد كان الوحيد تقريبًا الذي استثمر ميدانًا واسعًا، لا يزال بكرًا، كالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الإسلامي، وقد كان لديه إحساس قوي بالتجديد على طريقة الرائد المستكشف، وكان هذا وراء شرعية المسافة التي كان يبقي عليها مع القطيعات الإبستيمية épistémique والإبستيمولوجية épistémologique، أي المرتبطة بالمعرفة والتي كانت تنجز تحت بصره، والتي شغلت كثيراً نشاطاتي في البحث والتدريس. كان يشجع جهودي بمودة كبيرة، ولكنه كان دائماً يبقى علي شكه، شأن الكثيرين من أبناء جيله. كثير ما يختلف الأستاذ والتلميذ في وجهات النظر مع إبقائهما على علاقات تبادل متفاوتة، وكنتُ أهتم بكل ما ينشر من أعمال، لأنمّي تاريخي التأملي، وكان يعترف بأنه ليس لديه الوقت الكافي ليتابع عن كثب الاتجاه الذي بدأت أسجله في العديد من التقارير حول البحوث المتنوعة في مجلة **أرابيكا** منذ سنة ١٩٦١[١]. وأذكر في هذا السياق مثالين بارزين:

المثال الأول: محاولة إعادة قراءة النصوص المتعلقة بالسيرة النبوية، والتي قام بها أوري روبين U. Rubin في كتابه *The Eye of the Beholder . The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*[٢] **(عين الناظر: حياة محمد كما رآها المسلمون الأوائل)** حيث يفرض الكاتب بمنهجه الذي يفكك المصادر القديمة آنية temporalité جديدة لدراسة الفكر الذي يشكل المخيال ـ الذاكرة في المجتمعات الإسلامية. وبدلاً من أن يعيد تركيب المعطيات والوقائع والأحاديث "الصحيحة" وفقًا لمتطلبات سيرة نقدية ـ بالمعنى الفيلولوجي اللغوي التاريخاني ـ لمحمد، فإنه يعيد تقديم الوجه المثالي والموضوعاتية القصصية التاريخية التي أوجدتها، بعد مضي وقت طويل، كتابة تاريخية كان كل همها ترسيخ الحقيقة الإيمانية لدى المسلمين بدلاً من الفحص الذي ينهك فقهاء اللغة الجدد للتحقق من صحة الأحداث السارية على طريق الزمن، حيث تؤول الحياة الواقعية للفاعلين الاجتماعيين. فالآنية النفسية التي يعيد المؤرخ بناءها تسمح بربط عضوي بين الزمن الطويل الذي قطعه الإيمان الحق وبين الوجه الرمزي في الزمن القصير الذي عاشه محمد، وذلك بهدف تحويله وتوظيفه في لحظة تدشّن مرحلة جديدة من تاريخ الخلاص، حيث تُسجل وتُقيم كل الأحداث وكل الأعمال

---

(١) انظر فهارس مجة أرابيكا ٢/ ١٩٩٨.

(٢) دار نشر داروين، ١٩٩٥.

وكل السلوكيات التي تنسج لحمة تاريخ الكوكب الأرضي. لقد تم كل ذلك التحول بشكل متتابع، على مدى ثلاثة أجيال أو أربعة، بمساعدة كتابة قصصية تاريخية، يحتاج فك رموزها إلى كثير من عمليات **التعدي والنقل**. ذلك أن الزمن الجامد الميت في التاريخ الوضعي، يتحول دائمًا إلى زمن ساخن حي وحيوي في التاريخ الأرضي المسجل في إطار منظور الرجاء الأخروي للخلاص. فالكتابة التاريخية المجزأة والمفككة تم التعويض عنها بكتابة نقدية صارمة، ولكنها في الوقت نفسه قادرة على إحداث ربط عضوي بين متطلبات الكتابة الفلسفية الوضعية، وبين المناهج التجريبية للكتابة القصصية التاريخية التي لا تمحو خط الربط بشكل اعتباطي. ويحدث نتيجة لذلك تشابك بين العديد من الآنيات التي يعيشها الإنسان، والتي ترجع إلى كتابة تاريخية أكثر شمولاً. وهذا تماماً ما كان يسعى هـ. ا. مارو إلى تفسيره، متأثراً باللاهوت التاريخي للقديس أوغسطين، ولكن ليس بالحوارات الكبرى متعددة الاختصاصات بعد الهزة التي وقعت عام ١٩٦٨. واضح إذن أن كل الكتابة التأريخية للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي يجب أن يلحقها التعديل، خصوصًا بعد زوال الخلفية الفلسفية ـ السياسية للإيديولوجيا الشيوعية.

المثال الثاني : وهو الأحدث، يدعم أهمية العمل الذي يؤديه مؤرخ الآنيات المتعددة وفيه تكتسي الأحداث دلالات مختلفة الأبعاد لاكتشاف كلي للمجتمعات معقدة التركيب[١]. فالإغراء كفعل اجتماعي عادي، يُعامل كشيء تاريخي يمكِّن من تحديد مراحل التطور القابلة للارتباط بأحداث أخرى في المسار التعاقبي، منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. لقد أشرت إلى هذا الكتاب (خلال هوامش سابقة) للتأكيد على أن دراسات علم النفس والاجتماع التاريخيين لم تؤد بعد إلى الفوائد المرجوة في السياقات الإسلامية . وهكذا لا يمكننا **تجاوز** الرؤى الثبوتية إلا بتضافر البحوث على كل مجالات الإنتاج في التاريخ، في الكتابة التأريخية الخطية والوصفية التجزيئية للمجتمعات المسماة إسلامية، وللإسلام ذاته كدين وتقاليد فكرية . إن اللامبالاة والتأخيرات المذكورة عن الفترة الكلاسيكية في الأدب السياسي تتركز فقط على الأحداث، وعلى الممثلين المنخرطين في فترة قصيرة، بل في الفترة الإعلامية. ولن ألح هنا على تطبيق حي لم يؤد مع هذا إلى بناء نقدي مُرض. ويستلزم تفكيك الآنيات وإعادة تركيبها كثيرًا من الكلام ومن الأفكار، حيث تتحرك المخيالات الاجتماعية الجديدة، ويعاد تفعيل

---

(١) أتحدث هنا عن كتاب جماعي تمّ تحت إشراف س. دوفين C. Dauphin وأ. فارج A. Farge عنوانه : *Séduction et sociétés. Approches historiques* (**الإغراء والمجتمعات ـ دراسات تاريخية**)، باريس، دار النشر سوي، ٢٠٠١ .

"مجالات الذاكرة" الخاصة بكل ذاكرة جمعية متميزة داخل الذاكرة العامة للأمة، ولكنها مرتبطة دائمًا بالذاكرة المكوّنة هنا وهناك، بالذاكرات السنية والشيعية والخوارجية[١]. سيغدو التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للقرون الوسطى أكثر تهذيباً وأحسن تفسيراً عندما يؤدي إلى إدراك الاستمراريات أو الانقطاعات بين مرحلة وأخرى في إطار التفاعلات بين هذا المستوى المادي للحقيقة التاريخية وبين المستوى الإيديولوجي للقيم الأخلاقية والدينية على وجه الخصوص . إن تاريخاً كهذا لن يثري الحوارات حول التقسيم الزمني فقط ، وإنما سيعوق أو على الأقل لن يشجع الاعتماد على الاقتصاد الإسلامي والبنوك الإسلامية، والمادية الغربية، والقيم الإسلامية. . . الخ.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار الفترة التي أهملها كلود كاهين ، أي منذ وصول العثمانيين إلى السلطة وحتى اليوم، فسوف نجد أنه من اللازم إجراء المراجعات والتعديلات الضرورية التي أثرتها حول الرهانات المعرفية والتعليمية والتطبيقية للتقسيم المعرفي للزمن، وسوف أنطلق من أعمال تلك الندوة الشهيرة التي عُقدت في مدينة بوردو عام ١٩٥٦، وقد شارك فيها كبار أعلام الاستشراق آنذاك ، وحشدوا كل طاقتهم وكل جهودهم لمعالجة موضوع "المرحلة الكلاسيكية" ، ثم مرحلة "الانحطاط الثقافي" في تاريخ الإسلام ، وطلبوا من كلود كاهين أن يعالج الدور الذي لعبته العوامل الاقتصادية والاجتماعية في تصلب شرايين الثقافة في الإسلام، أي في دخول عصر الانحطاط . وعندما نلقي الآن نظرة على أعمال هذه الندوة، وخصوصاً على مساهمة كلود كاهين وغيره، لا نملك إلا الشعور بالأسى تجاه هؤلاء المدافعين عن المنهج العلمي الحديث في البحث في كل أشكاله وكل عصوره. فإن "الإسلام" (بالحروف الكبيرة) ينبثق مرة أخرى كبطل أساسي يتعرض منذ البداية ـ أو منذ إعلان اسمه ـ لكل أنواع المحن والاختبارات التي تعلي من قدره أو تنقص تبعًا لنجاحاته أو

(١) ثمة مثال آخر لاختلاف مؤرخي "العالم الإسلامي" حول الحوارات متعددة الاختصاصات، التي أثرت التاريخ الجديد في السنوات ١٩٦٠ ـ ٢٠٠٠ وهو ج. ديورند Durand الذي كان قد نشر أطروحته حول **البنى الإناسية للمخيال** سنة ١٩٦٠. ولكن الفكر العقلاني ذا التمركز المنطقي كان قد همش الكتاب وشنع عليه بسبب ميول مؤلفه الروحية داخل خط هنري كوربان H. Corbin. وقد استمر هذا الانغلاق رغم انتشار مفهوم "المخيال" في التاريخ وعلم الاجتماع والأدب السياسي، وهنا وهناك داخل المجال الإناسي لجاك لاكان. فأغلبية المستشرقين يواصلون إهمال الدور الفكري الذي يمكن أن تلعبه الذاكرة الجمعية وإنتاج مخيال المجتمع كما بيته في السنوات ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠ كاستورياديس Castoriadis. كل تلك الأمثلة تبين إلى أي مدى يفضي البحث إلى السير في اتجاه العصر ويؤدي إلى تحفز المناهج العارضة méthodes jetables تمامًا مثل أمور الحياة المادية.

إخفاقاته مثله مثل بطل الحكايات الشعبية. ولكن الفرق بين الإسلام هنا والبطل الشعبي هناك هو أن الإسلام لا يجني في نهاية المسار المحتم أية هوية مميزة له تسمح بتحديد مكان له في إطار رمزية ما أو شبكة دلالات أو مجموعة وظائف؛ إذ إن أي مستخدم يمكنه اللجوء إلى البطل نفسه، فهو بطل مهيمن ومنتشر في جميع الظروف والأحوال، وكأنه البديل الزمني لـ "اللّه"، يسهل التحكّم فيه في سياق العلوم الاجتماعية بالأمس واليوم .

والدرس الكبير الآخر الذي يُستخلص من النص المذكور، يكمن في الالتواءات البلاغية للغة المؤلف، الذي يرمي إلى التوفيق بين أمرين أساسيين: فهو من جهة لا يريد التخلي صراحة عن المبدأ الماركسي الذي يرى في الاقتصاد العامل المهيمن والحاسم في التاريخ، وهو من جهة أخرى لا يريد الانسياق إلى نوع من ماركسية مبتذلة، وخصوصاً في حضور زملاء كبار له من أمثال هـ . أ. مارو ، الذي يتمسك بخوض معركة المؤرخ ضد الأشكال العقائدية للـ "بحث عن الحقيقة" . وتكشف المداخلة ـ كسائر أعمال الندوة عن وثيقة قيمة عن دراسة إبستيمية وإبستيمولوجية للاستشراق في سنوات الخمسينات، بل والستينات ـ دراسة ما أسميه غالبًا اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه، في علم ما ، لدى مؤلف، أو مجموعة من المؤلفين، أو لفترة أو لثقافة ما. وهذان المفهومان، أي اللامفكَّر فيه والمستحيل التفكير فيه، ينعكسان في الخطاب الشفهي وفي الكتابة. ومن البديهي أن المجتمعين في بوردو لم يضعوا نقدًا للسببية الخطية المطبقة على المجتمعات، ولا حتى نقدًا ملائمًا للعقل الجدلي، لا أقول على طريقة سارتر، بل حتى داخل خط علم الاجتماع السياسي البراغماتي، أو الخط الظاهراتي وفق الرؤية التي دافع عنها كلٌ من ر. أرون، وم. مارلوبونتي، في عزّ ازدهار الأيديولوجية الستالينية. إن المشاكل التي أثيرت في بوردو لها شرعية تامة، ولكن المعرفة التاريخية ترزح تحت وطأة التاريخانية والتمركز الأوروبي في الفلسفة النظرية للتاريخ والأفكار المسبقة للعقلانية والعلموية. وهكذا شنت فرنسا سنة ١٩٥٠ حرباً استعمارية على الجزائر، كما شنت الولايات المتحدة حرباً على فيتنام ، وهكذا لم يكن ثمة بد من استخلاص الدروس من الحرب الأوروبية الثانية. إنه لقصور فاضح مستمر في الضغط على كل أشكال التاريخ القومية، المسكونة بهاجس خلق "آفاق للذاكرة" بدلاً من العمل على تطوير التاريخ التطهيري .

إن الانحدار والانحطاط الحضاري أو التصلب والتشنج والسبات، كل ذلك قد غذى مخيالات أولئك الذين اعتقدوا بإمكان تخطي الثبات والتقهقر، بإعلان النهضة وإحيائها، ثم الثورة فإشاعة الصحوة، فيما بين سنتي ١٨٣٠ و ١٩٩٠ . لقد أقام ماكس

فيبر إشكالية علاقة الحدث البروتستانتي بالرأسمالية وتطورها، تلك الإشكالية التي ألهمت الكثيرين من المؤرخين وعلماء الاجتماع، وأسالت كثيراً من الحبر، من دون الوصول إلى نتائج قطعية، ومن دون إنتاج منهجية متينة قادرة على تقديم حلول لألغاز الحدث الإسلامي ، وظاهرة الردة في جميع القطاعات منذ القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وفي هذا الإطار غالباً ما كنت أرجو القيام ببحث معمق حول سوسيولوجيا إخفاق فكر ابن رشد في البيئة الإسلامية، وسوسيولوجيا نجاحه ورواجه الواسع في البيئة المسيحية في العصور الوسطى(١). وتلك الخطوة المنهجية ذاتها يجب تطبيقها على الظروف التي أنتجت عقلاً استثنائياً مثل عقل ابن عربي، أو عقل الأمير عبد القادر الجزائري فيما بعد. وكذلك يجب تطبيقها على ظروف انبثاق الحركات الصوفية والمرابطية، أي على ظروف انتشارها الواسع والمعمم(٢).

إن التقسيمات الموروثة للتاريخ الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري المقابل للتاريخ السياسي، قد تأسست كلها على تصور خط مستقيم لحركة التاريخ، أي أن التاريخ ينطلق من نقطة بداية ليصل إلى نقطة نهاية. وهذا التصور لا يضع في حسابه الانقطاعات في مجرى التاريخ ولا الإقصاءات أو التوقفات أو الإهمالات والنسيان كمعطيات تنتج خلال الصيرورات الاجتماعية والتاريخية، التي يجب بحثها كذلك بشكل منتظم شأنها شأن الاستمراريات والإيجابيات والشخصيات والأعمال والآثار التي تُدعى نموذجية. يمكن القول إن عصر الانحطاط بالتحديد هو الأكثر غنى بالأمثلة التي تسمح بدراسة ظواهر النسيان، والانقطاع والإلغاء والحذف، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، والمسموح التفكير فيه، والمفروض التفكير فيه، والممنوع التفكير فيه، كموضوعات أساسية لعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس، وعلم الاجتماع التاريخي. عندما ندرس كل ذلك في الجانب العربي الإسلامي، نستطيع أن نجمع المعلومات الكافية لمعرفة سبب التفاوت التاريخي الذي حدث بين المجتمعات

---

(١) انظر شروحاتي في «La place d'Averroès dans l'histoire de la pensée» (مكانة ابن رشد في تاريخ الفكر) في *Rencontres d'Averroès* (**مقابلات مع ابن رشد**)، تحت إشراف ت. فابر، أرل، دار نشر أكت سود، ١٩٩٩.

(٢) ثمة مثالان لهذه القراءات قدمها كل من ج. دخلية J. Dakhliya في كتابها *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Djérid Tunisien* (**النسيان في المدينة. الذاكرة الجمعية في تجربة النسل في منطقة الجريد التونسية**)، باريس، ١٩٩٠، وهـ. تواتي H. Touati في كتابه *Entre Dieu et les hommes : Lettrés, Saints et Sorciers au Maghreb 17siècle* (**بين الله والبشر: المثقفون الأولياء والسحرة في المغرب في القرن السابع عشر**)، باريس، مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ١٩٩٤.

الأوروبية من ناحية، والمجتمعات الإسلامية والعربية من ناحية أخرى. وما فتئ ذلك التفاوت يزداد ويتسع، حتى وصلنا إلى ما نحن عليه الآن. لقد انغمست المجتمعات الأوروبية في الحداثة، وتركت وراءها سائر الشعوب الإنسانية، ولا سيما الشعوب العربية الإسلامية، فهي الأكثر هشاشة من الناحية الجغرافيا السياسية، والأكثر قابلية للمقارنة على المستوى المعرفي. إن مصطلح "**التفاوت**" التاريخي يبدو لي أفضل من مصطلح "**الانحطاط**" لوصف هذا الوضع، إذ إنه يجبرنا على المقارنة بين القوى في كلتا الجهتين، كما يجبرنا على المقارنة بين الآليات التاريخية، والأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والمعرفية المتوفرة في ذلك المجال الحضاري المتوسطي. ونحن نعلم أن الظاهرة الإسلامية كانت قد ساعدت في البداية على التحرر والتجديد والتطور، ثم توقف كل ذلك لاحقاً، لكي ينمو ويتواصل في الجانب الأوروبي وحده. وهكذا حدث التفاوت التاريخي بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الإسلامية. أضف إلى هذا أننا يجب ألاّ نقيِّم حجم هذا التفاوت بالمقارنة مع أوروبا الحديثة فحسب، وإنما بالمقارنة مع المراحل السابقة لكل مجتمع من هذه المجتمعات النامية على حدة ابتداء من القرنين الرابع عشر والخامس عشر. إن بلاد العالم العربي، والجزائر على وجه الخصوص، تمثل منذ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨ نموذجًا ملائمًا تمامًا لما ينطبق عليه مصطلح "التفاوت التاريخي"؛ إذ تدهورت أحوال هذا البلد وتراجعت عما كانت عليه سابقًا.

ثالثا: جدلية القوى والبقايا[١]

آن الأوان أن نقدم إطارًا يمكّن ـ كما سنرى ـ من وضع العمليات المنهجية والإبستيمولوجية الثلاث موضع التطبيق، تلك العمليات التي نعبِّر عنها بصيغة **التعدي والنقل والتجاوز**. وينبغي متابعة الجدل المستمر، بين أربع قوى **مهيمنة** وأربع أخرى **مهيمن عليها**، بين قوى تسيطر، بل وتسعى إلى استغلال الدول التي لا حول لها ولا قوة والتي تكافح فقط من أجل الحياة، وبين أربع قوى أخرى تقابلها. وفي الرسم

(١) استعرت هذه العبارة منذ زمن طويل من هـ لوفيفر H. Lefevre، وقد استللتها من بعدها النظري الماركسي لأحولها إلى عملية في التحليل التاريخي الإناسي لكل أنواع التنظيم الاجتماعي ومستوياته، أي لكل الفرق الأكثر قدمًا والأكثر تقليدًا في المجتمعات ـ الأمم الأكثر حداثة. فتطبيقها على المجتمعات المعاصرة أو الموصوفة اعتباطيًا بأنها مسلمة، بل إسلاموية ، يكشف مستويات عديدة من التلاؤم المجهول، سواء من طرف الأعمال المنغلقة في زمانية خطية، أو التجزيء الأيديولوجي للحقل الاجتماعي الثقافي.

البياني أدناه سأضع على الخط الأفقي: (١)، القوى الأربع التي تنزع إلى السيطرة: تشكيل الدولة (ت ـ د)، الكتابة (ك)، الثقافة العالمة (ث. ع) بكل منتجيها وبكل حراسها، **الارثوذكسية (أر)** حيث يُحال على التحالف بين الدين والسياسة.

أما على الخط الأفقي، (٢)، فقد وضعت القوى المقابلة، وهي المجتمعات المجزأة (م. م) غير المدمجة، المشافهة (م)، الثقافة الشعبية (ث. ش) أو الشعبوية اليوم (ش)، والهرطقات (هـ).

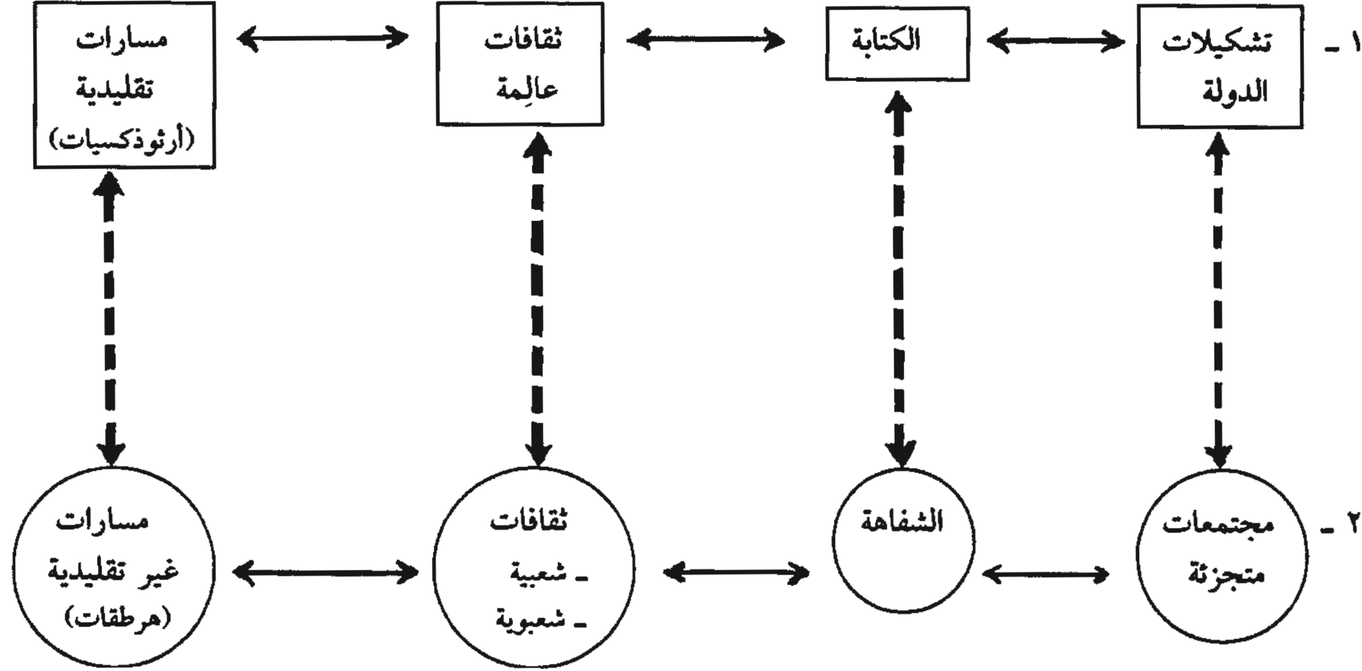
ويعمل الجدل في الخط الأفقي بين القوى الأربع وفي الخط الرأسي بين القوى الثماني المقابلة. إن ذلك الجدل المزدوج يمتد في آن واحد، ويشغل الأفق الاجتماعي الشامل والمنفتح على الفاعالين، أفرادًا وجماعات، أي على عمل المجموعات المتحالفة، والعشائر داخل آفاق ذات حدود سياسية متغيرة، أو بالأحرى عمل فرق عرقية ـ ثقافية، وطبقات اجتماعية داخل آفاق تسيِّرها سياسيًا دول مركزية ذات سيادة. أما الأسهم الذاهبة في اتجاهين، فهي ترجع إلى هذا الجدل بكثافة تختلف باختلاف الأوساط الاجتماعية، والرهانات الطارئة والظروف التاريخية.

وغني عن القول أنه عند نقطة التقاء الخطوط الأفقية مع كل خط عمودي تظهر حالات فردية ، وأوضاع، وسلوكيات متداخلة بين الخطين، يراهن أصحابها بدرجة من الحسم على تطورات الجدل العام بين القوى والبقايا. أما الخطوط المتقطعة فيقصد بها التجليات ، أو الانبثاقات غير المنتظرة . ذلك من ناحية الشكل ، أما من ناحية المضمون فإن الأرثوذكسية (أشكال الدين التقليدية المستقيمة) يحددها متصرفو المقدس فيما يخص الدين ، كما تحددها الدولة العلمانية نوعًا ما فيما يخص السياسة. بالنسبة إلى الهرطقات فإنها تدل على العقائد التي تعتبر بدعة، أو التي يرفضها حراس الأرثوذكسية. فالهرطقة تسمية من السلطات الحاكمة بقصد تشويه الثائرين عليها عادة (والمغرب يستخدم تسمية خاصة في هذا السياق، تلك هي "المخزن" في مقابل "السيبة" . فبلاد المخزن يقصد بها الأفق الخاضع للسلطة المركزية، أما بلاد "السيبة" فالمقصود بها الأرض "المتوحشة" و "الفوضوية" أرض المتمردين).

وقد صوَّرتُ مجموعة التفاعلات في الخطاطة المبيَّنة على الصفحة التالية:

أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية

ـ جدلية القوى والبقايا ـ



وهكذا نصل إلى إدراج في الآنيات والآفاق السياسية ، العارضة بدرجة ما، الآنيات الطويلة المدى، مثل الأنظمة الدينية بمُثلها وعقائدها، وأنظمة الفكر بمجالاتها المعرفية، والبنى الأساسية للمخيالات، ومحتويات الذاكرات الجمعية المبعثرة، والشيفرات الثقافية "للقيم" غير الضرورية في حدّ ذاتها. وهكذا سنكتشف أن القوى تشارك البقايا في بعض الآنيات العميقة. وهكذا نجد على الجانب المقابل شخصًا مثل ابن تومرت، المنحدر من قرية تينميل البربرية ، يسافر إلى الشرق، ليتزود بالثقافة العالِمة، ثم يعود إلى المغرب لإحداث "أسلمة" و"تثقيف" لأولئك البربر الغارقين في الشفاهية والثقافة الشعبية والعقائد الوثنية وليعلمهم الثقافة العربية العالِمة والمذهب الأشعري ـ المالكي. وكذلك فإن صعود القوى من أسفل إلى أعلى قد عرف انتشاراً مدوياً غداة حركات الاستقلال التي عرفتها سنوات الخمسينات والستينات من القرن العشرين، إذ إن مناضلي التحرر انحدروا غالبًا من أوساط شعبية مهمَّشة، ثم أصبحوا في الصفوف الأولى، وفرضوا إيديولوجية الحزب ـ الدولة على مجتمعات غير مندمجة. وكانت إيديولوجيتهم تلك تدعي أنها ذات مشروعية تاريخية، بينما هي عارضة تمامًا ولا مستقبل لها. وفي الصفوف الأولى كذلك احتدم الصراع بين الناطقين باللغة العربية والناطقين باللغة الفرنسية، أو باللغة الانجليزية أو بالايطالية أو بالإسبانية (تبعًا لنوع الاستعمار)، كان صراعًا أشد ضراوة من صراع المواجهات الممتدة على مدى قرون بين القوى والبقايا.

إن استراتيجية هذا التحليل ذات هدف إناسي، ويمكن أن تطَّبق على جميع الصراعات عبر التاريخ. كما يمكن أن تطبق على حروب الردة في صدر الإسلام بين مسلمي مكة والمدينة والأعراب المناهضين. ويمكن كذلك أن تطبق وبالدرجة ذاتها على الحروب الأهلية في الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى الثورة الفرنسية، وعلى ثورة أكتوبر ١٩١٧ (الثورة البلشفية). ففي كل مجريات التاريخ ، وعبر كل المظاهر الاجتماعية تستمر التوترات في الظهور على مستويين أفقيين وفي اتجاه رأسي. ولهذا يضطر مؤرخ الفكر إلى أن يدمج منظوره ذا المدى الطويل أو المتوسط أو القصير مع تساؤلات عالم الاجتماع وعالم الإناسة، بهدف احتضان كل معاني الحركة والعمل للقوى الثماني المتعايشة في آنية واحدة. ومن دون الفصل بينها، لا يمكن لمؤرخ الفكر هذا أن يجري مطابقة بين الأولويات ووضعيات السلطة الخاصة بممثلي الصف الأول، ضد أولئك الذين ينتمون إلى الأسفل، أو العكس، في حالة إناسية ـ عرقية ما. وعندما ينجح فريق من الأسفل في الصعود إلى أعلى، فإن ذلك لا يغير شيئًا من اللعبة المستمرة للجدل بين القوى والبقايا. تلك حالة البرجوازية الرأسمالية في السياقات

الأوروبية التي أنتجت البروليتاريا الصناعية ، واجتثت القروية الزراعية، وأشعلت الحروب الأوروبية ـ الأوروبية والحروب الاستعمارية على وجه الخصوص، وعممت في العالم أجمع تشكل الآفاق الشاسعة للحالات التي تمزقها اليوم الحروب الأهلية.

هكذا كان كلود كاهين وغيره الكثيرون، لا يزالون يتحدثون في سنوات السبعينيات عن فاعلين من أعلى وفاعلين من أسفل وفقاً لتصوري للجدلية الاجتماعية، ويدل ذلك على تقسيم متعارف عليه للمجال الاجتماعي التاريخي وللمجالات الدراسية التي تستكشفها كلاً على حدة. وهكذا فقد لاحظ كلود كاهين «أن المؤرخين لم يهتموا إلا في النادر بسكان المناطق النائية، سواء كانوا فلاحين أو بدوًا رحلاً أو رعاة». وكان قد وضّح مدى الطابع البالي والتافه للأدبيات التاريخية التي تتحدث عن الموضوع، يقول كلود كاهين:

«إن بعض البدو كانوا مؤسّسي إمبراطوريات، بينما كان بعضهم الآخر أعوانًا للتفكك السياسي وللانحلال. فهل يرجع ذلك إلى خصال كانت تجمع قادتهم بمحض المصادفة ؟ أم أن ثمة عوامل أخرى أكثر عمقًا تكمن وراء هذه المفارقات؟ إنني آمل أن أتمكن شخصيًا أو أن يتمكن باحثون آخرون من الوصول إلى إجابات عن هذين السؤالين. أتمنى أن يسعفنا الوقت، وتساعدنا الإمكانيات لتحقيق ذلك»[1].

(١) انظر كلود كاهين «Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen Âge» (البدو والحضر في العالم الإسلامي في منتصف العصر الوسيط) وقد أوردها في كتابه *Les peuples musulmans* (**الشعوب الإسلامية**)، ص ٤٢٣ و٤٣٧، فالبدو والفلاحون يحرمون من التحدث باسمهم الخاص. إذ لابد أن يتحدث الآخرون بالنيابة عنهم. إنهم مساكين لا صوت لهم. إن الخطاب الذي يتحدث عنهم ويقيمهم هو خطاب الفئة المهيمنة، أي خطاب السلطة المركزية أو السلطة الدينية السائدة في المدن. إنه خطاب المركز ضد الأطراف. وهو يفرض نفسه كخطاب شرعي عقلاني أخلاقي صحيح ... وحتى عالم الجغرافيا ينصاع إلى هذا النموذج ويستخدم النصوص المعيارية للقرآن والحديث ليصف المجال المتوحش الذي يشغله البدو بالجاهلية، وهكذا يأخذ عالم الجغرافيا على عاتقه هذه النعوت السلبية من دون أن يكلف نفسه عناء القيام بقراءة نقدية للتاريخ. راجع في هذا الصدد كتاب الجغرافي الفرنسي إكس. دو بلانهول، *Les nations du prophète* (**أمم النبي**)، باريس، فايار، ١٩٩٣. ولن نجانب الصواب إذا قلنا إن القرآن ذاته قد كرس جدلية القوى والبقايا حين دعم القوة المطلقة للمدينة الإلهية، في مقابل المدينة الوثنية الآيلة إلى الزوال للدخول في الدين طوعًا أو كرهًا. ومن يرغب في المزيد الجاد عن هذه النقطة فليقرأ: *Tribes and State Formation in the Middle East.* (**القبلية وتكون الدولة في الشرق الأوسط**)، لـ ف. س. خوري وج. كوستنر (محرّرين) لندن ونيويورك ١٩٩١، وكذلك التقرير الأساسي ل. ب. كرون P. Crone، في *J.R.A.S.*، العدد ٣، ١٩٩٣.

إن هذا التساؤل قد صار أكثر ضرورة وأشد إلحاحًا في وقتنا الحالي لدى المؤرخ ـ عالم الاجتماع ـ عالم الإناسة، الذي يريد أن يدرس كل المجتمعات التي خضعت للسيطرة العثمانية والصفوية والمغولية أولاً، ثم وقعت في قبضة الاستعمار الأوروبي ثانيًا، وأخيرًا وقعت تحت سطوة أنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال، ولذا يجب أن يشمل إدماج التقسيم المعرفي للزمن مختلف المسارات التي تقود إلى القطيعات الهيكلية التي تزداد اطرادًا كلما اقتربنا من السنوات الحاسمة لحروب التحرير. وأن تتبع مصير مختلف الهياكل لهو أكثر إفادة من الاكتفاء بدراسة التاريخ السياسي انطلاقًا من مراكز القوة التي ثبتت الهياكل والمجموعات العنصرية الدينية المحلية، أي المِلل، وذلك لضمان استمرارية مراكز القوى تلك. . . وهكذا ستبرز أسئلة تطرح نفسها مثل : كيف ستبدو الآنيات المحددة التي يحددها المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم السلالات حتى حدود سنة ١٩٤٠؟ وكيف ستتشابك الآنيات الدينية والسياسية المعلمنة منذ القرن التاسع عشر، وزيادة على ذلك منذ ١٩٥٠ ؟ وما هي الأنظمة وما هي المنهجيات المعتمدة في الكشف عن آفاق اجتماعية عامة تحتدم فيها التوترات والتمسك بالقديم والإكراه الإيديولوجي الذي تفرضه مراكز تنأى ثقافياً ويزداد انتشارها في كل مكان مع الوسائل الحديثة وبقوة الشرطة؟ تلك الأسئلة المرتبطة بزمننا المعاصر لا تهم المتخصص في العصور الوسطى إلا بهدف التفسير. فبما أن المجتمعات الإسلامية التي يدرسها المتخصص في العصور الوسطى ما زالت تحيل على النموذج المؤسس للعصر الإسلامي، يظل من الضروري طرح هذه الأسئلة الخاصة بالعصور الوسطى من أجل إلقاء الضوء على العديد من المشاكل التي يطرحها الرمق الأخير لمخيال اليوتوبيا الإسلامية. وسوف أعود في الفصول التالية إلى ضرورة اللجوء إلى المنهج التقدمي ـ الارتدادي أو الارتدادي ـ التقدمي، لآخذ على عاتقي مسؤولية هذا الحدث الضخم لمجتمعات القرن الحادي والعشرين التي تستميت في سبيل المحافظة على نموذج عمل تاريخي خيالي حالم، إذ إن المؤرخين عاجزون عن رسم هذا النموذج بشكل جيد. وهذا النموذج هو وحده الذي يفرض التفكير في التقسيم المعرفي للزمن بشكل أقوى في استمرارياته أو انقطاعاته.

إننا في الواقع لا نملك حتى وقتنا هذا تاريخًا فكريًا موثوقًا به في المجال المنطقي العربي، أو الفارسي أو التركي، لا للفترة الطويلة المعروفة بعصر الانحطاط، ولا لتلك المعروفة بعصر النهضة، ولا لمرحلة الكفاح من أجل الاستقلال. وقد يبدو هذا الحكم قاسيًا في نظر البعض ولذا أقول حتى أخفف من وطأته، إنني لا أنكر وجود بعض الرسائل الجامعية الجادة والمتخصصة حول موضوع من المواضيع، كما لا

أنكر كذلك وجود بعض الكتب الجامعية الشاملة والمتحررة نسبياً من المسلمات الإيديولوجية والأحكام المسبقة ، أعني من مسلمات الحداثة البراغماتية غير النقدية، أو المسلمات القومية أو الإسلاموية النضالية[١]. ويجب أن أسجل هنا كذلك أن الباحثين غالبًا ما يستخدمون مفهوم الحداثة والصفة المشتقة منها بشكل مهجن غير نقدي إذ يخلطون من دون تمييز بين مسلمات الفيولولوجيا التي هيمنت منذ القرن السادس عشر، وبين مواقف عقل الأنوار منذ القرن الثامن عشر، وبين ممارسات العقل العلموي التطوري الوضعي منذ القرن التاسع عشر، ثم بين مكتسبات الحداثة الحالية وعقلانياتها الأكثر انفتاحًا ومرونة وقلقًا وحركية وتواضعًا وتفكيكية واختراقًا لكل أنواع الثقافات، والتي لا تنغلق داخل ثقافة مركزية واحدة، أقصد الثقافة الأوروبية، وهو العقل الذي يخص ما سميته منذ عام ١٩٧٨[٢] بعد مارغريت ميد M. Mead عصر التجسيد المسبق (بينما يفضّل البعض أن يدعوه: ما بعد الحداثة، وآخرون يدعونه: الحداثة الزائدة عن الحد). ويجب أن نضيف قائلين إن الحداثة بالنسبة للناطقين بالانجليزية يقصد بها التسلسل الزمني، أو التطور خلال تعاقب الزمن. أما بالنسبة إلى الفكر الفرنسي أو الألماني، فإنه يتمسك على طريقة يورغان هابرماس J. Habermas بالخطاب الفلسفي للحداثة Le discours Philosohique de la modernité. إنني لا أعرف حتى الآن دراسات علمية تبيّن لنا منذ سيطرة العثمانيين على زمام الحكم في العالم العربي والإسلامي كيف تم استقبال الحداثة، وكيف فهم العرب والمسلمون، كتّابًا وفنانين وباحثين وأساتذة جامعيين، الحداثة الأوروبية؟ كيف تلقوها، وكيف استوعبوها منذ انطلق العثمانيون يؤكدون وجودهم العسكري في مواجهة أوروبا ، التي كانت قد انسلكت في معارك الحداثة؟ إن كل ما لدينا من دراسة هو كتاب لبرنارد لويس Bernard Lewis ، عنوانه: **كيف اكتشف الإسلام أوروبا**[٣] *Comment l'Islam a découvert l'Europe*، وهو كتاب نموذجي في أسلوبه وفي كتابته إلا أنه يكتفي بسرد الوقائع كما هي بتسلسل، ويتوقف عند الوصف بطريقة حيادية، جامدة، ولا يقدم أي

---

(١) بالنسبة للمراجع باللغات الغربية الخاصة بهذا الموضوع، يمكن مراجعة تقريرين كتبتهما عن كتابين نشرهما المرحوم ألبرت حوراني، انظر مجلة *Arabica* ، ١٩٩٣ ، ٢، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨. أما بالنسبة للمراجع العربية فيمكن الاطلاع على دراسة نقدية لي بعنوان : «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»، ضمن **التراث** ، **محتواه وهويته** ، **إيجابياته وسلبياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥ ، ص ١٥٥ ـ ١٦٥.

(٢) انظر الطبعة الأولى من كتابي *Islam , hier, demain* (**الإسلام أمس وغدًا**).

(٣) دار النشر لا ديكوفرت، باريس، ١٩٨٤.

تقييم نقدي لنمط الحداثة المفروضة التي يتم تصديرها إلى العالم الإسلامي، وكذلك من دون دراسة الظروف أو الشروط المعرفية التي كانت سائدة في ذلك العالم عند اصطدامه بالحداثة لأول مرة. بينما كان من المفترض اعتماد دراسة تاريخية للتمكن من تحديد ما آل إليه النظام المعرفي للفكر الإسلامي خلال العهد العثماني كله، ذلك أن الإسلام الذي تلقي هذه الحداثة هو ما يقع في إطار الكلمة الواسعة Le mot - sac، كلمة "إسلام" بالأحرف الكبيرة. إنه إسلام محدود وجامد، خال من نبضه وحيويته الفكرية الأولى. فالدراسات الأكاديمية النادرة التي تتناول الإسلام في الفترة العثمانية، لم تنصبّ إلا على المكانة الاجتماعية والسياسية لعلماء الدين، وعلى الوظائف الإدارية والإيديولوجية التي كانوا يقومون بها في مجتمعاتهم، ولم تبال بمعالجة الانغلاق العقائدي الذي فرضه على ساحة الواقع رجال الدين خصوصًا، حفاظاً على مركز طبقتهم بوصفهم فئة مهيمنة محددة، إذ كانوا هم من يحققون المشروعية للسلطة العثمانية، ومن ثم تمنحهم تلك السلطة، بدورها، الهبات والامتيازات. وكل ذلك على حساب الحيوية الفكرية، الضحية الكبرى. ومن الممكن ضرب أمثلة كثيرة للدور الذي قام به رجال الدين هؤلاء خلال مرحلة النهضة، وخلال مرحلة ما بعد الاستعمار.

إن الهدف في الواقع هو الخروج من تقسيم زمني لا يأخذ في حسبانه إلا الإنتاج التاريخي لحالات التضامن المهيمنة أو التي تحمل أهداف الهيمنة في زمنٍ تمتد فيه التضامنات المكبوتة وتلقي بثقلها على مستقبل المجتمعات. فالمثقفون والأولياء، والسحرة، الذين تحدث عنهم هـ . تواتي، كانوا يملأون المغرب الكبير خلال القرن السابع عشر، وهم حاضرون في كل المجتمعات المتأثرة بالحدث الإسلامي؛ إنهم في الحقيقة وكلاء يضمنون إعادة إنتاج نظام معرفي مركب، وهم لا يتوانون في تكراره على مسامع شعوب بسيطة، وينشرونه خلال هذه الشعوب، ويطبقونه. وهو نظام مكون من عناصر عديدة، مختلفة، مثل الأفكار والعقائد الإسلامية التي تم اقتلاعها من سياقها الطبيعي، وبعض من العقائد القديمة الآتية من أديان محلية كانت موجودة قبل الإسلام، وما زالت حية وسارية بين صفوف الشعب ، ومن استراتيجيات السلطة السياسية والاقتصادية. وذلك النوع من العمل يحدث إما من خلال التحالف مع السلطة المركزية، وإما من خلال معارضة تلك السلطة، واللجوء إلى الأقاليم "المتمردة" (السيبة) التي تنشد الاستقلال. وهنا أيضًا يكمن الصراع الجدلي بين القوى والبقايا، صراع ظاهري أو خفي في شتى المجتمعات العربية والإسلامية. ويجب المقارنة بين ذلك الصراع الجدلي الدائر حالياً، وبين نظيره الذي وقع في زمن الخلافة، حتى ندرك أوجه الشبه وأوجه

الفرق بين الماضي وبين الحاضر، وحتى حجم القطيعة وحجم الحذف والنسيان، ثم التغيرات البنيوية التي وقعت على مدى هذا المسار التاريخي الطويل في كل مجتمع من المجتمعات. ويجب أن نقوم بالخطوات ذاتها حتى نقدر مساحة التفاوت التاريخي الكبير التي عزلت المجتمع الإسلامي عن المجتمعات الأوروبية المعاصرة في آفاق وجود منفصلة عنها تمامًا. هذا الضرب من الأبحاث التاريخية والاجتماعية قد غدا ضروريًا، خاصة وأنه سيسمح بمعرفة مدى مشروعية الحركات الأصولية المتطرفة المنتشرة الآن، أو حتى ندرك أسباب توسعها في المجتمعات وانتشارها السريع: هل هي استمرار وتواصل لما كان سائدًا في فترات تاريخية سابقة، أم أنها تختلف في قليل أو كثير؟ وإذا ظهر أنها استمرار وتواصل لحركات سبقت من نوعها فلسوف يضطرنا هذا إلى إجراء تقسيم زمني متسلسل ودائم ولو على مستوى التصورات والأفكار. أما إذا ظهر أنها، أي تلك الحركات، تعبير عن انبثاق شكل جديد من أشكال الأمل في المهدي المخلص، أو المبشِّر القديم، فيكون ذلك الانبثاق مرتبطاً بإيديولوجيات القومية التحررية التي تم تركيبها وتطبيقها أولاً في الغرب[١].

مع كل تلك الاعتراضات والتساؤلات التي أثرناها فيما سبق والتي لم تتلق حتى اليوم حلولاً ولا إجابات، لا يمكننا اقتراح تقسيم زمني نهائي للمعرفة لتلك المجتمعات التي يهيمن عليها الإسلام. ومع ذلك فإن ثمة أمرًا واحدًا يظل أكيدًا، وهو ضرورة التوقف عن تلك التقسيمات الزمنية الخادعة التي تفرضها الكتب المدرسية بل وكثير من البحوث والدراسات الأكاديمية والجامعية. فيما يخص تاريخ الفكر الإسلامي الذي لا ينفصل عن علم الاجتماع والأنثربولوجيا التاريخيين، لقد استخدمت العبارة الفنية "**الإبستيميه**" كمعيار للتقسيم، ويمكن إذن أن نتنبه إلى استمرارية طرق التلقي، وطريقة التفكير والتفسير حتى يومنا هذا في الخطاب الإصلاحي ثم الإسلاموي، لتدجين المواطن ـ الفرد ـ الرعية، والذي يمتد رجوعاً حتى التمفصلات الأولى للإسلام المعياري[٢].

(١) لا أبغي أن تكون هذه الصيغة جدلية، حيث أن الأمل في الخلاص يستحيل فصله عن العنف الذي يتحقق من خلاله، وهو عنف متضمن حتى في النصوص المؤسسة للأديان الكبرى، بل لقد صار مقدسًا ومتعاليًا. ذلك ما وضحته في المثلث الأنثروبولوجي المسمى العنف والمقدس والحقيقة Violence, sacré, vérité في سورة التوبة والمتضمن في الفصل الثالث من كتابي *The Unthought in The Contemporary Islamic Thought* (**اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**)، ويبقي أن نشرح ما هي الأشياء التي تختلف عنها الوظائف التاريخية لهذا المثلث عند المرور من سياق المدينة ـ مكة وقت نزول القرآن إلى السياقات الإسلامية الآن.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذا المصطلح انظر محمد حسين بن خيرة *L'amour de la loi, Approche anthropologique de l'islam normatif* (**حب الشريعة، مقاربة انثربولوجية للإسلام المعياري**)، باريس، =

رابعًا: تقسيم الاختصاصات الدقيقة

يُفهم من ذلك الميادين الكبرى للوجود التاريخي للمجتمعات، تلك الميادين التي أسسها المؤرخ في إطار حدود مضبوطة وموزعة على العديد من الاختصاصات، حيث الميدان الاجتماعي أو الاقتصادي الديني أو السياسي أو اللغوي ... كما يُفهم كذلك في أية ظروف فكرية أو أيديولوجية خاض التاريخ الاقتصادي والاجتماعي معاركه حتى يفرض وجوده داخل علم التاريخ العام، حيث تمكن من أخذ مكانته ومن ممارسة هيمنة مقلقة على سائر الاختصاصات، مثل علم التاريخ الوقائعي. إن كلود كاهين الذي كان يعلن، شأنه شأن مكسيم رودنسون، صراحة انتماءه إلى الماركسية، كانت له ميزة إيجابية في دفع "الشرق الإسلامي" إلى الإفادة من ذلك التوجه الجديد والخصب في علم التاريخ. تلك النظرة التي سادت في الساحة الثقافية في المناخ الساخن للسنوات ١٩٥٠ ـ ١٩٨٠ حيث لم يكن ثمة من يجرؤ على مواجهتها ، إذ كانت الهيمنة الإيديولوجية للماركسية هي الغالبة. ولكنا لا نستطيع أن نقول إن كلود كاهين قد تبنّى الماركسية سعيًا وراء موجة سائدة إذ هو مترفّعٌ عن كل ذلك، كما تتسم أبحاثه دائمًا بالجدية واحترام قواعد البحث العلمي. وأكبر دليل على هذا هو تلك الصفحات الأولى من مداخلاته في ندوة بوردو، أو ذلك النص القديم ذو العنوان الدال : «La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses» (القوة الاجتماعية المغيرة لبعض المذاهب الدينية). إن ذلك الضرب من البحوث شأنه شأن بحوث مكسيم رودنسون الأكثر انتشارًا، وما يتعلق منها على وجه الخصوص بمحمد والإسلام والرأسمالية، لتكتسب أهمية كبرى، إذ إنها توضح الحدود والانحرافات والمعارف الخاطئة التي تنتجها التخصصات الدقيقة، وادعاء التنظير ابتداء من التخصص الدقيق والمفرط في الدقة. إنني لا أقصد هنا التاريخ الاقتصادي والاجتماعي فحسب، بل حتى في داخل مجال يبدو في الظاهر متجانسًا مثل علم الإسلاميات (وهي تسمية وممارسة أكدت غالبًا على ضعفها وعدم كفايتها)، حيث ينغلق الباحث في هذا العلم داخل تخصص واحد ، ناسيًا ومهملاً سائر التخصصات المجاورة، مما يعزله عن رؤية توحيدية للفكر كانت سائدة في العصور الوسطى. وهكذا يمكن أن يكون المستشرق عالمًا في مجال تاريخ اللاهوت، من دون استطاعة ولا رغبة في

= المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٨. أما بخصوص الفرد ـ الرعية فيمكننا أن نستحضر أعمال المؤتمر حول *L'individu au Maghreb* **(الفرد في المغرب)**، وهو مؤتمر دولي عُقد في قرطاج عام ١٩٩١ ، ونُشرت في تونس، ١٩٩٣.

التساؤل عن ظروف ممارسة الفكر في التخصصات المجاورة، مثل علم التاريخ وعلم الفلسفة، التي تتفرع بدورها إلى عدة تخصصات، ومثل علم أصول الفقه وفروع علم اللغة، وليس علم النحو فحسب، حيث تفرض نصوص محكمة لابن حزم أو للسيرافي عدة مقاربات. إن لغويين مثل بلاشير هم الذين لفتوا الانتباه إلى أهمية علم أصول الفقه، لدراسة العلاقات بين الفكر واللغة، ومؤرخو الفلسفة مهمومون بالبحث عن التأثيرات وعن الجذور والأصول اليونانية للفلسفة العربية أكثر من البحث في توسع المجال المعرفي العربي الإسلامي، الكامن في ما أدعوه بالأدب الفلسفي، بوصفه الميدان الذي يجمع الفكر واللغة والمجتمع(١).

إن المجتمع هو همزة الوصل أو النقطة التي يلتقي عندها كل المؤرخين حتمًا، أيًا كانت درجات استقلالهم الذاتي. واجتياز التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي، أو السياسي، أو الفكري أو بالعكس، أمر شاق. ونقول إن تحديد الروابط بين نجاح الفلسفة أو فشلها مثلاً، والحالة المصاحبة للحياة الاقتصادية وللأطر الاجتماعية المعرفية ليس أمرًا سهلاً ولا مقنعًا، كما كنا نعتقد لفترة طويلة. غير أنه يجب علينا أن نستثني هنا كلود كاهين، وأن نثني على الأمانة الفكرية التي كان يتسم بها. ودليلنا على هذا ما يختتم به نصًا له عن العقائد الدينية حيث يعترف بما يأتي :

«لا أخفي عليكم كما تفهمون جيدًا أن هذه المحاضرة التي قدمتها ، ناقصة، ولا تتسم بالدقة بل إنها أحيانًا مخطئة. ولكني بصفتي مؤرخًا، قد أحببت بكل بساطة أن أرى خطًا تتوجه إليه الدراسات المتخصصة في تاريخ عقائد الإسلام، أعني خطًا يتسم بالإقدام والعزم أكثر مما نرى حتى الآن. إن ذلك يقتضي بالطبع، وقبل كل شيء، الاطلاع على هذه العقائد»(٢).

لقد أعيد نشر هذا النص من دون أدنى تغيير أو تعليق بعد خمسة عشر عاما في الكتاب الذي سبقت الإشارة إليه في الهامش. وسوف أشرح فيما بعد، خلال دراسة المفردات والمصطلحات، حجم خطورة عرض الموضوع من دون ارتكاز على نظرية

---

(١) فيما يخص الأدب الفلسفي ودوره في تكون إبستيميه (علم معرفة) ذات بعد إنسي انظر كتابي *L'Humanisme arabe au 4ᵉ/10ᵉ siècle* (**الأنسنة العربية في القرن الرابع هـ/ العاشر م**). وقد قصدت من خلال دراسة جيل كلود كاهين إلى تصحيح التوتر الإيديولوجي، الذي كان يمزق أوساط الباحثين والمدرسين حتى سقوط الاتحاد السوفييتي، ومن المؤكد أن التوتر الإيديولوجي يمكن أن يفيد حين يشدد على تعميق التحاليل والبراهين أما عندما يكون المدخل المتصلب والعناد هما نقطة البداية، فلا شك في أن ذلك يقود إلى منزلقات ذاتية في غاية الخطورة.

(٢) *Les Peuples musulmans* (**الشعوب الإسلامية**)، ص ٢٠٧.

فكرية متينة. إلا إنني أقر شخصياً بمحاولتي السير في خط أستاذي عندما أدخلت الفلسفة في المجتمع البويهي ضمن المعنى الذي حدده[1]. وقد أكدت على الصعوبات المنهجية التي لم يتم تجاوزها حتى اليوم بالنسبة للمجتمعات التي تهمنا هنا على الأقل. وتكمن تلك الصعوبات في أننا يجب أن نضع في الاعتبار بعض الإجراءات حين نكتب تاريخ تلك المجتمعات، تلك الإجراءات التي يفرضها كل تخصص، وهي كما يلي :

١ ـ يجب أن نتبين مواضع العبور، أو الانتقال من تخصص إلى آخر، في التاريخ المعيش ذاته. ذلك التاريخ المعيش والحي قد أقامه وحققه الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم، إلا أن الدارس المحلل لهذه المجتمعات قد طمسه أو أهمله ببساطة. إذ إن ذلك الباحث المحلل لا يهمه قبل كل شيء إلا تجميع المعلومات حول مجال معرفي منغلق على ذاته، أغلقه تخصص ضيق، لا تهمه التخصصات المجاورة، التي تتحدث عن الموضوع نفسه. وعملية التبين أو الكشف هذه يجب أن تتكرر في كل الظروف التاريخية التي تجتازها الفئات الاجتماعية موضوع الدراسة، حيث إن النقاط القديمة قد تختفي أثناء تلك الظروف، لتحل محلها نقاط عبور جديدة. فعلى سبيل المثال هناك ظاهرة التدين الشعبي، التي تسمي خطأً "الصوفية"، كما أن هناك ظاهرة الزوايا أو الطرق الصوفية، وهما ظاهرتان انتشرتا في المغرب الإسلامي الكبير ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي. فحين يتكلم الباحثون عن الأسباب السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدت إلى انتشار هاتين الظاهرتين والتوسع فيهما، فإنهم يقومون بذلك ودائماً بطريقة غير متماسكة، ومشتتة، وبطريق الحدس والتخمين. وعلى عكس ذلك فعندما يتجاوز هذا الانتشار وذلك التوسع نقطة اجتماعية ما، فإن ظاهرة الطرق تنتج آثاراً ذات أهمية على الفعالية الفكرية، وعلى الإنتاج الثقافي والتطور الاقتصادي. وإلا فكيف يمكننا تفسير استمرارية الدولة الإسلامية منذ العصر الإدريسي في المغرب الأقصى؟ وكيف يمكننا تفسير انقطاعها في كل من الأفق الزماني والأفق المكاني في الجزائر؟ إننا نعرف بأي ثقل ضغطت القوميات الحديثة على ضبط التحديدات العشوائية لحدود البحث العلمي محتقرة الاستمراريات اللغوية والإناسية والعرقية ـ الثقافية للأفق المغاربي، فإن أوامر الحزب ـ الدولة ـ الأمة، تستنزف حقوق المعرفة العلمية ، ونحن نجهل البحوث العلمية الاجتماعية لتحقيق خريطة تاريخية لطرق ومستويات حضور اللغة

---

(١) انظر كتابي **الأنسنة العربية. . .**، المشار إليه آنفاً.

والثقافة العربيتين، وحضور الإسلام بوصفه ديناً في الأفق المغاربي حتى عصر الاستقلال. ويمكننا بعد ذلك أن نقدر لمدى خمسين سنة أو أكثر نتائج تلك المغالطات الإيديولوجية: لقد حرمنا أنفسنا من فتح مجالات واسعة تتدخل فيها كل العلوم الإنسانية ولاسيما الاجتماعية منها، في إطار المنظور النسقي العام للجدل بين القوى والبقايا. ولكان سلك المقررون السياسيون، وحركات المعارضة، بلا أدنى شك، سبلاً أخرى لو كانوا استطاعوا الحصول على خريطة لغوية وإناسية للأفق المغاربي الواقعي، أبعد من الرؤية الاعتباطية، والمكلفة في كل المجالات، التي يرون بها الهوية العربية الإسلامية الهوامية أكثر منه رجوعًا إلى حدود الحقيقة.

٢ ـ يجب أن **يحلل** الباحث تلك التداخلات والتفاعلات المستمرة بين مختلف دوائر الوجود التي تنزع إلى الاستقلال الذاتي بل والتي تميل أحيانًا نحو الهيمنة على غيرها، في كل مجال أو أفق اجتماعي ـ سياسي محدد. هنا يتدخل البحث حول السلم الهرمي المتحول للعوامل المعتبرة في التوجه المصيري للتاريخ العام. ونحن نتذكر تلك المناقشات الحادة التي جرت بين أوساط الباحثين لعدة سنوات خلت حول "العامل الحاسم" في التاريخ والقوى التي تعتمل في البنية التحتية والقشرة السطحية الخارجية التي تفرزها البنية الفوقية. ولقد حاول الباحث موريس غودلييه M. Godelier أن يثري تلك المناقشات أو يدخلها في إطار من الدقة أكثر، إذ حاول إدراج التمييز بين "**العامل الفكري**" و"**العامل الفكراني**"[١] وهما معا مشتقان من جذر لغوي واحد. وهنا، خصوصًا، يمكن الإشارة إلى عجز فكر كلود كاهين، إذ يجد نفسه حبيس قطاع منغلق يعاني من قلة الباحثين الذين يناضلون في جبهات متعددة في وقت واحد. ولقد حاول و.م.وات انطلاقاً من مجال ديني أو عامل ديني أن يتوجه لدراسة العامل الاجتماعي والسياسي، من خلال دراسة مفهومي "**المفاكرة**" و"**الاندماج**" Idéation et intégration في المجتمع. إن التحفظات والمواقف التي عبر عنها م. رودنسون حول هذا الموضوع، لهي على درجة من الأهمية إلا أنها غير كافية لتحليل مسألة اختزال الحدث الديني إلى مجرد إيديولوجية سياسية نضالية لها وضع ووظائف محددة[٢].

---

(١) انظر كتابه *Production des grands hommes* (**إنتاج كبار الرجال**)، باريس، دار النشر فايار، ١٩٨٢.

(٢) سيكون إسهابًا وسابقًا لأوانه أن ننظر في أطروحات مكسيم رودنسون حول مفهوم الإيديولوجية في مجموعتَيْ مقالاته المنشورة حديثًا تحت عنوان *L'islam, Politique et croyance* (**الإسلام ـ سياسة** =

وإذا كنت قد توقفت عند مسألة الاختصاصات الدقيقة أو الضيقة، فهذا بهدف العودة مجددًا، ولكن بطريقة أخرى، إلى هذا التساؤل الملح الذي طالما طمسه الباحثون المستشرقون أو تحاشوه أو شوهوه، ألا وهو : كيف يمكن تفسير انبثاق الحدث الإسلامي من جديد كنموذج أعلى للعمل التاريخي في عصرنا الحاضر، نموذج يتبعه ملايين المؤمنين الذين يعتقدون بصلاحيته المطلقة ؟ والمشكلة هنا التي تواجه المؤرخ ليست مشكلة الإسلام التي تعتمل في أرضية مميزة موكلة إلى اهتمامات الإسلاموي وحده إنما هي مسألة تراجع أو تكرار الأديان، التي تحيل إلى أرضية مختلفة معقدة وشاسعة للحدث الديني. ولو كان المؤرخون قد أدرجوا بشكل سليم الحدث الديني في أرضيات مختلفة يحتلونها ويواصلون تصويرها، لكنا اليوم في ظروف أفضل كثيرًا تؤهلنا لتدريس هذا البعد الإناسي للمجتمعات ولتاريخها وللوجود الإنساني على أنه تخصص أكثر شمولاً.

إن إلحاحي على التمسك بالحدث الديني موضوعًا نظريًا وتطبيقيًا في وقت واحد للبحث، لا يجد الأهمية نفسها لدى مؤرخي المجتمعات الأوروبية، إذ إن تلك المجتمعات قد تجاوزت الحالة الدينية للوجود وانتقلت منها إلى المرحلة العلمانية الحديثة ، حيث كبح الفعل التاريخي للبورجوازية التجاوزات السياسية أو النفسية ـ الاجتماعية للدين. ثم جاءت بعدها البروليتاريا العمالية، وزادت فوق ذلك قوى العولمة اليوم. أما المجتمعات التي تظللها المرجعية الدينية، فإن مهمتها ملقاة على كاهل المثقفين المسلمين أو العرب الآن، ومفادها : كيف يمكن أن نكون مستقبليين تنويريين، كما فعل الفلاسفة الأوروبيون خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ إلا أن هؤلاء الباحثين المثقفين يُعتبرون أقلية نادرة اليوم سواء في مجتمعاتهم المباشرة المعنية

= **وعقيدة)**، باريس، فايار، ١٩٩٣، و *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques* **(من فيثاغورس إلى لينين : النضالات الأيديولوجية)**، باريس، فايار، ١٩٩٣، ولكنه لا يتعمق في توضيح مفهوم العقيدة الذي يُعتبر ضرورة لا مفر منها للتمييز بين الفكر والمفاكرة من جانب والإيديولوجية من جانب آخر . وأراني أشاركه الرأي في قوله : «إني أرفض أن اعتبر الإسلام (بالأحرف الكبرى، وهذا من طرفه هو) مفهومًا كليًا شموليًا يحتوي على كل شيء، ويفسر كل شيء، أرفض أن يكون نظامًا من الأفكار والممارسات يتحكم في تصرفات المسلمين خاصتهم وعامتهم» . ولكن هذا الكلام لا ينسجم مع عبارات أخرى له مثل : «لا أستطيع أن أقوم هنا بتحليل بنية المجتمع الإسلامي حسب الفئات الاجتماعية التي تشكله»، (ص ١٨٦)، أو «قيل إن الإسلام يجهل مفهوم الطبقة ، بل إن اللغات الإسلامية لا تملك كلمات محددة للتعبير عن هذا المفهوم» (ص ١٨٧). هكذا نجد كتابة معتادة يعامل فيها الإسلام والمجتمع الإسلامي بوصفهما هيئتين منظمتين أو فاعلين عظيمين لهما وظائفهما المعيارية والمتعدّدة.

بالبحث أم في المجتمعات الغربية حيث تبدو المصادر العلمية والجو الفكري أكثر ملاءمة مع المهام موضوع الحديث في هذه الصفحات. إننا في المجال الإسلامي نواجه الحدود النفسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية، ونواجه التكييفات السياسية لكل برمجة ثم لكل إنجاز للبحث العلمي. في الجانب الغربي المصادر متوفرة، ولكن لا تتوفر الإرادة السياسية ولا التطلعات الاجتماعية. ويبدو الأمر شبه معكوس في السياقات الإسلامية فإن المصادر تبدو كما لو كانت عديمة القيمة إذا ما قورنت بأهمية الأهداف الثقيلة، كما أن الإرادة السياسية تبدو غير مؤهلة، بل تبدو متعارضة تمامًا مع البحث العلمي. أما التطلعات الاجتماعية فهي أقرب إلى الأسطرة الإيديولوجية منها إلى العلم.

المشكلات المفهومية

يبرز المشكل المفهومي في كل لحظة من لحظات الكتابة التاريخية التي تحاول أن تتميز عن السرد الخطي، الذي سَفهَهُ ميشيل فوكو بتسميته "موضوع الكلام التاريخي ـ المتعالي" Thématique Historico - Transcendantale. هذا وإننا نعلم إلى أي مدى تواصل مفردات اللاهوت السياسي والتاريخ الإسلامي التقليدي الضغط على أغلب الدراسات الإسلامية بالمعنى الواسع للكلمة. وفي إطار التفكير حول المفهوم، تتضح وتتأكد إما المساهمة في بناء الإسلام بوصفه "ذاتًا هائلة" حسب المصطلحية التقنية التي وضعها. ب. لوجاندر[١] وإما على عكس ذلك، الأعمال الضرورية المتمثلة في تفكيك الأنظمة الاصطلاحية المستعملة اليوم، لتخليد الوظائف الاجتماعية ـ التاريخية المتأتية من فكرة الـ "ذات الهائلة" الموروثة من الماضي. ويستشهد البعض في هذا الصدد بوفرة المعلومات في كتاب *Les schismes dans l'Islam* (**انقسامات الإسلام**) للعالم المستشرق الفرنسي المعروف هنري لاوست، ولكن يتناسى هؤلاء الاعتراف بأن الكاتب يكتفي بتصنيف الفرق والمذاهب التي ظهرت في الإسلام منذ البداية، ويصنفها ويرتبها حسب التسلسل الزمني لظهورها. ولكن يتم هذا التصنيف داخل إطار زمني خطي وسياسي ويبقي على كل اصطلاحية الأدب التأريخي التقليدي كما هي، وبكل

(١) انظر: *L'inestimable objet de la transmission* (**موضوع النقل متعذر التقدير**)، باريس، فايار، ١٩٨٥، وانظر *Les enfants du texte* (**أبناء النص**)، باريس، فايار، ١٩٩٢. وسنلاحظ الخصوبة العلمية لهذين العنوانين بالنسبة إلى دراسة المشاكل المعقدة، في خضم الإسلام، على غرار ما يحلله ب. لوجاندر في السياق "الغربي" المسيحي. لقد أطلقت عبارة "غول إيديولوجي" بناء على ما سماه لوجاندر "ذات هائلة"، على نحو ما نجد في كل التراثات الكبيرة الدينية والقانونية والقصصية التاريخية.

مصادراتها ومعاييرها اللاهوتية ـ الفقهية ونظامها المعرفي، ووظائفها الإيديولوجية، من دون أي تفكيك داخلي لمسلماتها أو لمنطلقاتها الضمنية. إن التبحر التاريخوي يدفع العالِم في موضوعيته إلي حد أنه يسمّي المعايير التي يستخدمها كل مذهب مستقيم للدلالة على الحركات الخارجة عنه، أي البقايا، "معايير موضوعية". فإن فكرة الموضعة المعرفية للتصور المفهومي القروسطي بالمقارنة مع التصور المفهومي للحداثة لا تزال تُعتبر من الأمور التي يستحيل التفكير فيها بالنسبة للكثير من المؤرخين وخصوصًا في الأوساط الإسلامية. وهكذا نجد أن الطريقة التي لا نزال نتحدث بها عن السنة والشيعة والإسماعيلية والخوراج تبقى ملتصقة بمناهج الوصف المعياري البحت لدراسة الحركات الخارجة التقليدية. وأنا لا أقصد أن كل المستشرقين المعاصرين الذين يستخدمون معجم المفردات هذا يجهلون أهمية هذه المسميات من الناحية الإيديولوجية، وإنما لا يعني ذلك أننا ندرك أهمية المعرفة التاريخية في أي عملية تصور مفهومي. وعلى أساس هذا الجهل ترتكز الفردية القائلة بأن تعاليم الإسلام التقليدي المستقيم تحتفظ بصحتها الإلهية في كل زمان وكل ثقافة.

إن إضفاء صيغة لاهوتية على المفردات العادية الشائعة ذات الطابع السياسي أو الاجتماعي أو القانوني، كان قد بدأ منذ عهد بعيد في الخطاب القرآني على وجه الخصوص، حيث نلتقي بالمفردات من قبيل: "مؤمنون"، "مسلمون"، "كافرون"، "منافقون"، "مشركون"، "أنصار"، "مهاجرون"... الخ. لقد ساعدت هذه المفردات وأمثالها في إحداث تحول مهم في أدوار الفئات الاجتماعية ووظائفها. فقد انتقلت تلك الوظائف من دور الانتماءات العرقية التي تحدد تضامنات القرابة العتيقة جدًا إلى دور التصنيفات الدينية الواردة في القرآن، والتي طبّقها الرسول بالتالي. ويكفي أن نشير إلى أن خصومه ومعارضيه قد تشبثوا بمبدأ النسب حيث استمروا في تسميته "محمد بن عبد اللّه"، بينما كان أصحابه يدعونه "محمد رسول اللّه". إن الوظيفة الجدلية للخطاب القرآني قد تلقاها المؤمنون بوصفها التعبير الإلهي عن الحقيقة الجوهرية التي لا يمكن المساس بها لكل ما يسمى أو يوصف. وبذلك تحولت الرهانات الاجتماعية ـ السياسية للصراعات بين دين في طور التكون وبين الشرك إلى جو لاهوتي للإدراك، ينتج إيديولوجيات التكفير والإقصاء[1]. وحينما أخذت سلطة الخليفة تزداد وتقوى بعد مرحلة النبوة، لكي تشمل وتضم فئات عرقية ـ ثقافية مختلفة

---

(١) انظر الفصل الثاني والثالث في كتابي بالانجليزية عن **اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر**... *The Unthought*، وانظر كذلك كتاب ج. ر. هوتينغ *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam* (**فكرة الوثنية ونشأة الإسلام**)، كامبريدج، مطابع جامعة كامبريدج، ١٩٩٩.

ومتنوعة، وأكثر اتساعًا، كرست لفترة طويلة بل ولقرون ذلك الخلط الحاصل بين التصنيفات الروحية للوجود الفردي الذي شرعه اللّه، وبين المكانة القانونية أو الشرعية لهذا الوجود الفردي على وجه الخصوص، لكي تفرض "نظامًا" اجتماعيًا وسياسيًا محددًا باسم الدين الحق. ثم جاء النظام العثماني فاتضح ذلك الخلط بدرجة أشد، بإتباعهم سياسة "المِلّة" التي لا تزال نتائجها السلبية تطبع التصورات والتأويلات الجماعية للمسلمين حتى اليوم، والتي لا تزال تهيمن على سلوكياتهم الفردية للآن.

واعتبارًا لكل ما سبق ذكره يجب على المؤرخ أن يميز بين التحويل الذي يمارسه الخطاب القرآني، وبين تلك العملية نفسها التي أخذ يمارسها الفقهاء فيما بعد، تحت اسم ما يعرف بـ "استنباط الأحكام". فإن المؤرخ إذ يسترجع الخطاب المفاهيمي للأجيال المتعاقبة من الفاعلين الاجتماعيين من دون إبراز التحولات المفروضة على الأنظمة الدلالية، إنما يعدل عن واحدة من المهام الأساسية المتمثلة في الكشف عن حقيقة الرهانات المختفية دومًا. بعبارة أخرى، فإن المؤرخ طالما غيَّر وجهته في تاريخ المجتمعات عن معرفة الكيفية التي أسست الحركات التأويلية القائمة على صيغ متحولة **للتمثُّل**[١] وذلك بعبور جسر من جسور التاريخ الاجتماعي. صحيح أن علم النفس التاريخي يعتبر واحدًا من الميادين الجديدة التي اكتشفها المؤرخ، ولكن عندما كان كلود كاهين يكتفي بتدريس التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لطلابه، كنتُ في القاعة المجاورة له في السوربون أقوم بشرح أعمال لوسيان فيبر Lucien Febvre وروبير ماندرو Robert Mandrou وجاك لوجوف Jaques LeGoff لطلاب ينتظرون مثل تلك التحريات في السياقات الإسلامية .

إن الروحانيات والإيمان والطقوس والتصورات التي تبني المخيالات الاجتماعية، وعمليات التنكر للواقع المعيش في الخطاب القرآني، وفي مجالات مفهومية أخرى، لا تزال بعيدة عن نظام التاريخية الموحدة لكل العوامل الاجتماعية. إذ إن المؤرخ التقليدي يتحصن بحجج الحيادية عندما يتعلق الأمر بالعقائد الدينية. وحتى نبقى "موضوعيين" فإننا نبشر بالحيادية والإحجام والاستنكاف والصمت عن الرهانات الأشد نكاية في تاريخ المعرفة ، معرفة المتنازع حوله، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، وإدراك

(١) أذكر أنني أكتب بحرف أسود غليظ مركز كل المفاهيم التي وضعتها لأفتح الطريق أمام مفهومية جديدة غائبة حتى الآن، وهي مفهومية ضرورية للاستراتيجيات الجديدة للتدخل العلمي في ميدان مقسم بين بحث "إسلامي" محافظ جدًا، وعلم "غربي" مختلف عن رهانات أثرية الذاكرات الجمعية "الأجنبية" وبتعبير آخر، أتمنى أن تتحرر كتابة المؤرخ من "**الأنا**" الاجتماعي ـ التاريخي لكل كاتب، ومن الـ "**نحن**" المتضامنة مع الذاكرات الجمعية المدروسة .

المعارف الخاطئة في إنتاج الوجود البشرى. وهكذا يترك المؤرخ بعدوله عن واجباته المهنية، الفرصة للمتطفلين والدخلاء لكي يهيمنوا على مفاهيم مثل الروحانيات، والإيمان والوحي، والشرع الإلهي والخلافة، والإمامة والقيم الأخلاقية والدين الحق... ونقرر هنا إذن أنه لا يكفي التمييز بين الإسلام والإسلاموية أو الحركات السياسية المتطرفة رغم أهمية ذلك في ذاته، بل يجب أن ندرس المصير التاريخي للروحانية في أرض الإسلام، تلك الروحانية الكامنة وراء التلاعبات الإيديولوجية والسلطوية التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون، والتي تهملها كذلك التحليلات الاختزالية للعلوم الاجتماعية ذات الاتجاه الوضعي البحت.

عندما نذر كلود كاهين نفسه لدراسة العامل الاقتصادي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، فقد فعل ذلك حتى يقيم مدى استقلاليتها الذاتية في الفترة التقليدية من تاريخ الإسلام وأنماطها. ولكنه لم يفلت من التساهل في استخدام اللغة، أعني في استخدام مفردات اللغة ومصطلحاتها، فوقع مرة أخرى في فخ الاستخدام غير الدقيق. ورأينا كيف أنتهي الأمر إلى نتائج مختلفة لدى أوري روبين Uri Rubin مع أنه انطلق من الروافد ذاتها. وفي هذا الصدد نلاحظ أن كتاب كلود كاهين *L'islam des origines à l'Empire ottoman* **(الإسلام من جذوره حتى الإمبراطورية العثمانية)**، قد صار متداولاً في المدارس والجامعات الفرنسية. فهو ذو تأثير قوى على الجمهور، وعلى المدرسين والأساتذة المحرومين من أي دليل نقدي. وهذا أمر طبيعي ومتوقع، فإذا كان الكثيرون من كبار العلماء من أمثال كلود كاهين وهنري لاوست ودومنيك سورديل وغيرهم من المتخصصين يقدمون لجمهور القراء من الأوروبيين صورة "علمية" عن الإسلام (بالأحرف الكبيرة) ، يغفلون جذب انتباه القراء إلى نواقص هذه الصورة، فما بالك بالآخرين وإهمالهم تطبيق المنهجيات الجديدة والخصبة التي يطبقها زملاؤهم من غير المستشرقين على المجتمعات الغربية.

يجب أن أضرب هنا مثلا عمليًا واقعيًا، لأبين أن النقد المطلوب في استخدام المصطلحات والمفردات والمفاهيم مسألة تخص كتابة التاريخ نفسه، ولا تخص المفكر المعني بسرد مضامين كل عقيدة أو كل مذهب من المذاهب الإسلامية. ولقد رجع الباحث ج ـ ك. غرسان Jean-Claude Garcin هنا في هذا العدد من مجلة **أرابيكا**[١] إلى واحدة من أكثر دراسات كلود كاهين ابتكارًا وتجديدًا، وقام بتحليلها من جديد وهـــي دراســـة «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie

---

(١) *Arabica*، العدد الأول لسنة ١٩٩٦.

«musulmane du Moyen Age (الحركات الشعبية والاستقلالية الذاتية الحضرية في آسيا الإسلامية في القرون الوسطى). وواضح من عنوان الدراسة أن البحث تركز قصدًا على التاريخ الاجتماعي، الذي يمكن أن يفضي إلى نوع من التساؤلات، كتلك التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي. وحيث إنني لا يمكنني هنا تحليل كل المفردات ذات الأهمية التاريخية والتي ترد في بحث كلود كاهين المشار إليه فإني سأركز جل اهتمامي على الفقرة التالية :

«في **مجتمع** يكون فيه **الشرع المنزل من اللّه**، تحت حراسة **الأمة**، ويكون فيه **السيد** الذي يفترض أنه يشرف على تطبيقه ليس مصدرًا لذلك الشرع / القانون ولا **ضامنًا** له، فلا يمكننا أن نتصور **الدولة** إلا كبنية فوقية غريبة تمامًا عن المجتمع. وتزداد غربة عنه إذا علمنا أن **الأمراء** يجدون أنفسهم مدعوين إلى اتخاذ تدابير خارجة عن قانون اللّه، أو شرعه. ونتيجة كل ذلك هي أن يصير البحث عن أشكال من **التضامن والحماية الخاصة** أمرًا حتميًا في جميع **الأوساط** الاجتماعية»[(١)].

إننا سندرس هنا المفردات أو المصطلحات الواردة في هذا النص أولاً، ثم ندرس بعد ذلك البرهنة التي يستخدمها المؤرخ لفرض معطى تاريخي ذي أهمية في نظره، يؤدي إلى وجود أشكال من التضامن والحماية الخاصة. وهاكم أولاً المصطلحات التي تحتاج إلى توضيح تاريخي أكثر دقة ، قبل الشروع في استخدامها ضمن سياق تاريخ اجتماعي ذي طموحات تفسيرية : مجتمع، الشرع المنزل، الأمة، السيد، الضامن، الدولة، البنية الفوقية، الأمراء، الأوساط الاجتماعية، التضامن، الحماية، الخاصة.

تدل هذه الكلمات ـ المصطلحات في اللغة الفرنسية على معانٍ خاصة بالثقافة السياسية والقانونية الحديثة التي انتشرت في أوروبا منذ القرن الثامن عشر. أما المفردات المقابلة لها في اللغة العربية والفارسية والتركية، فهي عبارة عن ترجمات لا تزال تولد حتى اليوم كثيرًا من اللبس وسوء الفهم. وإذا كانت تثير في اللغة العربية المعاصرة مثل هذا اللبس، فماذا عن مفردات لغة العصور الوسطى العربية التي يستخدمها المؤرخ في عرض معرفته؟ وبما أن الأمر يتعلق بالحركات الشعبية في تلك العصور، فبديهي أن ننبه إلى ضرورة الرجوع لا إلى اللغة الفصحى الخاصة بالنخبة المثقفة، بل إلى اللّهجات الشعبية الخاصة بمختلف الفئات العرقية ـ الثقافية المنتشرة آنذاك والتي كانت تشكل القاعدة الاجتماعية الحقيقية للحركات المدروسة. فالمجتمع الذي يتحدث عنه

(١) مجلة *Arabica* ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩، ص ٢٦.

مؤرخ العصور الوسطى هنا لا يمكن تحليله بشكل ملائم وصحيح إلا عن طريق استخدام مصطلحات علم السلالات، أو الأنثربولوجيا التاريخية. إن المؤرخ حين يبدأ عمله باستخدام عبارة "الشرع المنزل من عند اللّه" يتبنى الإطار اللاهوتي ـ السياسي ذا الجوهر الإيديولوجي الذي يعتمده الإسلام العلمي، إذ إنه يهمل تلك الجدلية الاجتماعية بين القوى والبقايا الهامشية آنفة الذكر. هذا وإن المجال الاجتماعي المحدد هنا يتماشى مع تعريف لا يقل إيديولوجية عنه، أي هذا التعريف السائد منذ القرن التاسع عشر في أوروبا، والذي يقدمه لنا المفكر الفرنسي ليتريه Littré: «إنه مؤلف من تجمع بشري ذي أصل واحد وعادات واحدة وقوانين واحدة». وهكذا فمن المؤكد إن استعمال عبارة "الشرع المنزل من عند اللّه" يهدف من الناحية اللاهوتية، تمامًا كما هي الحال مع اليهودية والمسيحية، إلى إنتاج مجتمع موحد تحت اسم "الأمة". هكذا نرى كيف يواصل التعريف القومي "الحديث" للمجتمع ، بمفردات معلمنة، مشروعاً توحيديًا ساد حتى القرن الثامن عشر وساهمت فيه مسلمات لاهوتية ـ سياسية لما أسميه بـ **مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب**. ولا يمكن وضع مجموع هذه المصطلحات ضمن منظور تاريخي إلا إذا قبل المؤرخ بمبدأ أشكلتها في ضوء الإناسة السياسية والاجتماعية والثقافية كلما دعت الحاجة إلى تحديد مجال اجتماعي ـ سياسي ما ، خاضع فعلاً لنفس استراتيجيات التوحيد القانونية والمؤسساتية واللغوية والثقافية، انطلاقاً من تكون الدولة المركزية .

ولقد فضَّلتُ استخدام مصطلح "تكون الدولة" وليس مصطلح "إقامة الدولة" ، لأنني أريد أشكلة مفهوم الدولة أيضًا وإبراز مدى أهميته، وذلك حين يتعلق الأمر بالتحدث عن الأشكال التي اتخذتها السلطة السياسية في السياقات الإسلامية، مثل الخلافة والإمامة والسلطنة والإمارة والمملكة والجمهورية . وفي كل واحدة من تلك الحالات يجب أن يتحدد تشكيل الدولة من خلال العلاقات الواقعية الملموسة، التي تربطها بالمجال الاجتماعي الذي تزعم أنها تقود أو تشرف على تسيير أموره. ولا ينبغي تحديدها من خلال المسلمات اللاهوتية ـ السياسية، أو الفلسفية ـ السياسية، التي تعدل شروط الإخلاص بالنسبة إلى فريق من علماء اللاهوت تجاه الدولة. فالسيادة العليا الشرعية المثالية كانت موجودة دائمًا. ولكن وجودها كان ذهنيًا يتحدد من خلال شكلين : أولهما هو شكل انتظار الجماهير للخلاص في الآخرة، تلك الجماهير التي تحلم بظهور المهدي لكي يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت ظلمًا وجورًا، وهو انتظار له مظاهر متكررة على مدار التاريخ الإسلامي؛ والشكل الآخر هو التحديد النظري الذي قدمه ابن خلدون عن الخلافة ـ الإمامة المثالية، ويتمثل من وجهة النظر السنية في

الخلافة المستنبطة من أشكال واقعية للسلطة القائمة على مفهوم العصبية(١). ولا ريب في أن المستشرقين يعرفون تلك المعطيات، وكثيراً ما يذكّرون بها في كتاباتهم . ولكن يبقى علينا أن نبين كيف وإلى أي حد تتجلى تلك المعطيات في زمن الخلافة التقليدية، ثم في زمن الإمارات المختلفة والسلطنات والأولياء الصالحين المحليين قبل الوصول إلى دولة ما بعد الاستعمار. كما يجب علينا كذلك أن نحلل، بالاعتماد على حفريات تفكيكية، القواعد الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والجغرافية ـ التاريخية للحقائق التالية المتكررة على المدى الطويل :

ـ تكرار ظاهرة تجييش الطابع التبشيري، سواء الذي كان يقوده المهدي، أو الإمام سابقًا ، أو الأولياء المحليون ذوو التأثير القوى والقادة الذين يطلق عليهم تسمية "زعماء تاريخيون" منذ سنة ١٩٥٠ . إن هؤلاء الزعماء حاولوا التلفيق بين المخيال الديني من جانب والشعارات "الحديثة" المعلمنة من جانب آخر، لتحقيق منافع شخصية وسياسية عاجلة .

ـ استمرار النخبة منذ الباقلاني والماوردي وحتى رشيد رضا والمودودي والخميني وغيرهم من المنظرين الذين يعترف بهم التقليد المحافظ، في المطالبة بنموذج إسلامي محدد لمحورة السلطان والسلطة وذلك بالرغم من التكذيبات المتكررة والقاسية أحيانًا التي يأتي بها التاريخ.

ـ الروابط الآنية ، أو البنيوية، بين التصورات التي تحملها الأشكال النخبوية، أو الشعبية **للخطاب الاجتماعي**(٢) في طياتها من جانب، والفشل المتكرر بشكل دوري لجميع أشكال الدولة، واستمرارية النزعة المحافظة أو عدم اندماج الممارسات المعرفية واستراتيجيات الرقابة المفروضة على كل إبداع وكل تجديد ، وآليات إنتاج المرتبيات الهرمية المقدسة عبر الزمن والتضامنات الآلية من جانب آخر .

---

(١) في ما يخص وجهة النظر الشيعية انظر كتابي. . . *The Unthought*، الفصل السادس.

(٢) هذا مثال لما أسميه المفاهيم الصحيحة المعتمدة في كتابة تاريخية تفسيرية وليس فقط سردية وصفية. إنني أقصد بـ "الخطاب الاجتماعي" كل التراثات والعقائد والسلوكيات والشعائر المحلية السابقة على الإسلام، وليس فقط التراث الإسلامي المهيمن بصيغته المعيارية التقليدية المحافظة "الأرثوذكسية"، وهذا ما يضطر المؤرخ التقليدي شأنه شأن السياسي إلى عدم الاهتمام بالتراث الشعبي المهمش والاكتفاء بدراسة الإسلام النموذجي الرسمي. وبدلاً من أن نرمي بكل هذه الجدلية في سلة الكلمة الشاملة: "الإسلام"، سنتقدم في المعرفة، معرفة الفئات والشعوب والمجتمعات والأشكال السياسية الملموسة التي تنتجها والبناءات الرمزية التي تعلن عنها .

تلك كانت بعض التوجيهات التحليلية التي لا تستنفد طبعًا كل التساؤلات المختلفة. ولكن يكفي أن نضعها في الاعتبار لكي نتوجه إلى تنقية المصطلحات بشكل أفضل ولنعيد النظر في المفاهيم المكبوتة والمنسية ، والتي أفقرتها المصطلحية المستخدمة، لا لشيء إلا لأنها أدرجت في القاموس الجاري استخدامه. وعندئذ يمكننا أن نكوِّن معرفة تاريخية عن المجتمعات العربية الإسلامية، لا تتسع فقط لفضوليات جديدة، وإنما تؤسس كذلك منظورًا شموليًا ونقديًا للعقل، وبذلك نخرج عن إطار العقل المحدود والضيق للدراسات الإسلامية التقليدية .

مشكلات المعرفة التاريخية

كل ما قيل حتى الآن يُبرز حدود المعرفة التاريخية، كما نشأت عن رؤية كل كاتب وعن نمط كتابته. ولقد اقترحنا طريقًا يفضي إلى توسعات واعدة لمهنة المؤرخ ، وذلك بفضل تقنيات وثائقية جديدة وآليات حديثة للتحكم في المصادر وحسن استثمارها. ومن الواضح أن كلود كاهين كان يتمتع بتلك التقنيات، إلا أن ما يؤخذ عليه، وهو الأهم، أن أحسن الإجراءات عندما ينتجها خطاب متشدد ذهنيًا لا يعترف بتفاهته ، فإنها تؤدي في بعض الحالات إلى إنتاج معرفة تاريخية ناقصة أو معرفة مشتتة وغير مقبولة .

وإنني لن أعود هنا مرة أخرى إلى تلك المناقشات النظرية التي دارت حول المعرفة التاريخية وحول تجديد مناهجها ومنظوراتها ومصطلحاتها. فقد خاض في هذا الأمر باحثون كبار مثل المؤرخ المحترف بول فين Paul Veyne أو فلاسفة من أمثال بول ريكور Paul Ricœur[(١)] أو علماء اللاهوت الحديث على شاكلة بيير جيزيل Pierre Gisel أو علماء الإناسة من نوع بيير بورديو Pierre Bourdieu. ومن الناحية الأخرى فإن ثمة أسئلة أساسية يتم تجنبها، أو بعبارة أصح، تجاهلها فيما يتعلق بـ **جوهر** المعرفة التاريخية حول الإسلام والمجتمعات التي أنتجها الحدث الإسلامي، وكذلك حول أهداف هذه المعرفة التاريخية و**موقعها ووظائفها الفعالة.** أما بالنسبة إلى غاية المعرفة التاريخية وكيفية تقبلها في المجال الذي نحن بصدد دراسته ، فإنني أرى من الضروري التذكير بالنقاط الأربع التالية :

١ ـ إن إنتاج التنقيب الغربي فيما يخصّ الحدث الإسلامي من قريب أو من بعيد

---

(١) انظر كتابه الأخير الغني بأفكار معاصرة حقًا : *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (**الذاكرة والتاريخ والنسيان**)، باريس، سوي، ٢٠٠٠.

هو أكثر نزاهة من الجانب العلمي المحض. إنه ناقص من حيث الكم إلا أنه من حيث جودته العلمية يعتبر بمثابة مرجع ملزم لكل الباحثين في شتى البلدان المعنية بالبحث. وهذا المعطى صحيح، فإنه منذ القرن التاسع عشر لم يكتف الباحثون الأوروبيون الذين طالما لُقبوا بالمستشرقين بتطبيق المنهج الفيلولوجي فقط، في نشرهم النصوص التقليدية الكبرى التي كانت منسية، بل إنهم أنتجوا كذلك الأعمال الأولى التاريخية ـ النقدية حول المدونة التأسيسية للتراث الإسلامي . وتستمر هذه الريادة في فرض نفسها، بالرغم من ظهور بعض الباحثين المنتمين إلى البلدان الأصلية من بين صفوف هؤلاء الباحثين.

٢ ـ إن الإقبال على قراءة هذا الإنتاج في الغرب يبدو أحيانًا تافهًا، إذ يقتصر نشر بعض روائعه أحيانًا على خمسمائة نسخة فقط. كما أن تدريس تاريخ العالم الإسلامي في المدارس الثانوية والجامعات يظل محدودًا جدًا. أما في البلدان العربية المعنية بهذه البحوث، فإننا لا نكاد نقع على قراء غير قلة قليلة من الباحثين أهل الاختصاص. كذلك تجدر الإشارة إلى أن ثمن الكتب والبحوث المنشورة في الغرب من هذا النوع باهظ جدًا. في الوقت الذي نجد فيه أن المكتبات الجامعية لا تسعى إلا إلى اقتناء الكتب الجامعية التي تحظى بالإقبال.

٣ ـ إن ذلك يطرح مشكلة التكوين ومشكلة وجود صيغة ومستويات للوعي التاريخي النقدي في مواجهة الذاكرات الجمعية المشحونة بتصورات مشتركة، وفي مواجهة المخيالات الاجتماعية التي تلهبها يوميًا نشرات أخبار متلفزة ذات طابع مأساوي. أما المساحة المخصصة للثقافة التاريخية فهي محدودة قليلة في كل المجتمعات المعاصرة، حتى في المواقع التي يشتغل فيها باحثون ومدرسون مجندون في بلاد مثل فرنسا وألمانيا والمملكة المتحدة والولايات المتحدة. منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. فالدولة الفرنسية مثلاً مهتمة بظاهرة معاداة السامية، لأسباب سياسية بديهية بالنسبة للجميع. وكبار المسؤولين يواجهون مشاكل نسقية على المستوى الدولي ببيانات صارمة ضد أشكال التمييز العنصري. وعلى قدر علمي فإن قلة قليلة من الباحثين أو المثقفين هم الذين يوجهون اهتمام السلطات العامة إلى موضوع الجهل الجذري بشروط الولادة التاريخية للصراعات الدائرة بين الأغلبية العظمى من المواطنين، بين ممثلي الاضطرابات والنقم والأحقاد

والألم الصامت الذي لا يتوقف، والذي يُعاد تنشيطه بالدعوات المملة للموت والعمليات الانتحارية والتعذيب وأكاذيب الدولة والتحكم في الرأي العام.

٤ ـ لقد كانت المعرفة التاريخية تقدم لزمن طويل في شكل تطهير، أي تمرين لتنقية الذهن وتطهيره. وهذا ما يُبرّر مواصلة المعركة الجديدة من أجل أنسنة جديدة تضع في اعتبارها الخيانات الجذرية للفكر وللسلوك البشريين. وهكذا أكدتُ في تقديمي لعمل أحد كتاب العصور الوسطى الكبار على أهمية الربط بين كتابة هذا التاريخ القديم وكتابة تاريخ العهد الحاضر. وأضيف إلى هذه الدراسة دراسة عن القواعد والآفاق الخاصة بمعرفة هذا التاريخ الغني للعصر الحاضر وبتدريسه. إن ذم المعرفة التاريخية وقبول العيش في ظل ذاكرات مثقوبة متقطعة، والرفض القاطع لمعرفة ما وراء كل الأسطرة التاريخية الدينية والعلمانية على حد سواء ورفض معرفة المعطيات المحررة أو العوامل الباترة للعقل والموروثة عبر الأجيال، إنّ كل هذا يدعم اختيار الإكراه السياسي كصيغة وحيدة للتصرف في الوجود الإنساني.

الجوهر أو الاستدلال التاريخي

يجب علي أن أكرر القول إن العلماء الأوروبيين كانوا أول من طبَّق المنهج التاريخي الحديث في دراسة الحدث الإسلامي، وقد طبقوه بكل تفاصيله وإشكالياته وتقنياته في تحقيقهم النقدي للنصوص والمخطوطات. ويتأكد هذا عندما نذكر بأن الفكر التاريخي قد أمسك عن العطاء في اللغة العربية بعد ابن خلدون[١]. وعندما وصلت النهضة لأوجها، كان يمكننا أن نرجو أن نتعدى حالة عدم الاستقلال الفكري والعلمي التي كانت سائدة بين سنة ١٥٠٠ وسنة ١٨٠٠، وأن ذلك التعدي سوف يتم من خلال منافسة شريفة وبناءة بين باحثين مسلمين وعرب وكبار المعلمين الأوروبيين. ولكننا لم ننتبه إلى الدمار الذي كانت ستسببه الأيديولوجيات النضالية التي كانت قد بدأت تهيمن منذ سنة ١٩٣٠ . ونحن نعرف كيف تؤثر صراعات المصالح الآنية وتضغط بثقل شديد على مختلف القراءات المتناقضة التي تمارسها الفئات المتنافسة داخل هذه المجتمعات لتراثها التأسيسي. ومن هنا فإن النخبة المناضلة فضلت بدلاً من أن تساهم في تكوين

(١) لعرض حديث لعمل المؤرخ العربي الكلاسيكي، انظر طريف الخالدي، *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (**الفكر التاريخي العربي في العصر الوسيط**)، كامبريدج، منشورات جامعة كامبريدج، ١٩٩٤.

تاريخ نقدي للإسلام وللمجتمعات التي صار الإسلام فيها يمثل المرجعية الملزمة للأغلبية فضلت هذه النخبة إذن أن تتخلى وتبتعد عن رموز من أمثال الطهطاوي وطه حسين وجرجي زيدان وأحمد أمين. . . الخ، لتنخرط في مجادلات ضد التنقيب الاستشراقي حول موضوعات تمس مباشرة التاريخ الديني أو ما عُرف بالعلم الاستعماري. حتى أولئك المثقفون الذين كانوا أقرب إلى عقلانية عصر التنوير ومبادئه راحوا أمام تفوق السياج العقائدي المغلق وتناميه الدائم (انظر الفصل الرابع) ينصرفون عن ذلك الخط التنويري إذ نلاحظ جهلاً هادئًا أو لامبالاة محسوبة بل ومعارضة مفتوحة لأعمال قيمة مثل كتاب تيودور نولدكه Th. Noldeke القديم **القرآن وتاريخه** (*Geschichte des Qorans*) ، أو كتاب جوزيف فان إيس الحديث J. Van Ess بعنوان **علم اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين** (*Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*)[1]. ومنذ صارت الحركات الإسلاموية الأصولية مهيمنة على المسرح الإيديولوجي، طالت ظاهرة رفض البحوث الإبداعية المجددة جوهر الفكر التاريخي الحديث نفسه. ودراستنا هذه عن كلود كاهين تطمح إلى تجاوز هذا الموقف الظلامي. إلا أن جوهر الفكر التاريخي الحديث لا يقتصر على المحتويات الصحيحة التي يؤمل تحصيلها عن موضوع الماضي لتحل محل التصورات الناتجة عن السرد القصصي التاريخي الذي تتكون منه الذاكرات الجمعية. فالنقد التاريخي ينزع من دون توقف إلى إدراك حقيقة "مزيفة" بهدف اختبار صلاحيتها، وحتى يصححها عند الضرورة أو يتركها. ولا يمكننا أن نطالب مثل هذه الحقيقة بإعادة تكوين سليمة وكاملة للمحتويات غير المؤكدة وغير الثابتة للذاكرات الجماعية. ويكمن جوهر الثقافة العصرية في قدرة المؤرخ على أن يمسك من خلال كتابته بناصية التوتر بين الحقيقة "النقدية" المستهدفة والحق المترسخ داخل الثقافة المعيشة التي من خلالها يشعر كل موضوع إنساني باندماجه في الذاكرة الجمعية، كما يكمن في قدرته على توزيع ذلك التوتر بين قرائه.

إن الاستدلال التاريخي لا يثير ردود فعل واحدة عندما يستند إلى تاريخ التقنيات والعلوم والاقتصاد، أو إلى الأديان القديمة أو إلى سيرة المسيح وتاريخ مدونات الكتابات المقدسة، أو إلى أحداث مثل التعذيب في الجزائر، والثورة الفرنسية، والتعاون مع العدو أثناء حروب التحرير. والتوتر يقتصر علي حوارات بين متخصصين عندما يتعلق الأمر بموضوع بارد أو هادئ أي بماض أجنبي ، لا يتصل بالذاكرة

---

(١) في ستة مجلدات، ط. برلين، ١٩٩١ ـ ١٩٩٧.

الجمعية التي ينتمي إليها المؤرخ. وهذا التوتر قد يصل إلى مستويات عاطفية لا صلة لها بالعقل حينما يتعلق الأمر بالربط بين مظاهر عديدة مثل الاستعمار، وثورة أكتوبر، وما يربطها بصعود النازية، ومثل الصراع العربي ـ الإسرائيلي وزمن انبثاق الحدث الإسلامي... الخ. وهذا ما يفسر سر دراساتي للحقب، والمسائل والاستقطابات الإيديولوجية والحدود المشتركة الأكثر إثارة للنزاع، وذلك عن طريق نقل المسائل المدرجة ضمن اللاهوت بقوة مثل : "أهل الكتاب" و"الوحي" و"النبوة" و"سيرة الرسول" أو "سيرة علي" ثم تصورات مفهومية تاريخية واجتماعية ولسانية وإناسية مثل "**مجتمعات أم الكتاب / الكتاب**" والوظيفية الإيحائية، أو الثروة الإيحائية للتاريخ وللكلام وللخطاب النبوي ولسيرة الرسل والأئمة وللأحداث التأويلية... الخ. إنني انقل بنفس الطريقة الوصف البسيط للعقائد واللاعقائد التي تعرف وظائف الإيمان التقليدي المحافظ، انقل ذلك كله إلى تحليل للوضع المعرفي للإيمان أو إلى البناءات الإناسية للمخيالات الدينية في مواجهة المخيالات العلمانية وإلى التكوين الاجتماعي للعقل وإلى وظيفة النسيان في التوجه الإيديولوجي للمعرفة التاريخية الكاملة... الخ. أقوم بالنقل نفسه بالنسبة إلى موضوعات الميتافيزيقا الكلاسيكية مثل المادة والجوهر والتعالي والأنطولوجيا، فأستبدل المفاهيم الثابتة كالجوهر والماهية والاستعلاء والأنطولوجيا بتحليل عمليات الجوهرية والماهوية والاستعلائية والأنطولوجيا كعملية. وهكذا أنتقل من إبستيمولوجيا نظرية معيارية إلى إبستيمولوجيا تاريخية متحركة في كل أنظمة الفكر.

إذن فقراءتي لكتابات كلود كاهين ولكل الخطاب المنتج داخل إبستيميه وإبستيمولوجيا خاصة بلحظة أو بمرحلة ما من مراحل تاريخ الفكر، ليست نقدية بالمعنى الضيق، لاختبار القواعد والمناهج والأدلة، وكيفية ومدى موثوقية المعلومات عند كاتب ما. إنما يتوجه نقدي **لزعزعة** خالصة، بمعني اختراق مراحل التكون الفكري، أي مراحل تكون المستوى التقني الذي يفحص كل قرار يتخذ أثناء تشكل كل خطاب سواء أكان مسجلا أم غير مسجل كتابة، كل خطاب ممّا يسميه الفلاسفة ظاهراتية الإدراك، ونقد العقل الخالص أو التطبيقي أو الجدلي أو القانوني أو الديني أو السياسي أو التاريخي ... والأحداث التأويلية والوضع المعرفي... الخ. وحتى نواصل سلسلة النقد المتعدد الجوانب المستحضر من لدن كلود كاهين؛ فإنني سأستدعي ظاهرة "الإسناد" المشهور في تراث المعرفة الموثوق بها في الإسلام ، ولنفترض أن شخصًا قدم لكتاباتي قراءة مطابقة لتلك التي أقوم بها الآن عن كتابات كلود كاهين، أو لنفترض الافتراض ذاته، لو قدم كلود كاهين قراءة لموريس لومبار... لسوف أعتبر هذا

التواصل وتلك الاستمرارية النقدية نسخة عصرية عن "الإسناد" الذي يدل ـ فيما وراء صحة الأحاديث النبوية ـ على حالة قلق العقل البشري الدائمة في سبيل تحري مصداقية مؤمّنة للحقيقة.

إن هذا هو ما يفسر عدم رضائي التام عن نقد تاريخي يقتطع جزءًا من الواقع أو مجالاً من مجالات المعرفة أو مسألة من مسائل التفكير راجيًا من وراء ذلك أن يصل إلى الاستكشاف العميق. أن هذا الضرب من النقد يعطي الأولوية للبحث عن التحريات العامة قبل أن يقيس تعقد العلاقات المعيشة بين كثافة الواقع الموضوعي والتصور الذي لدينا عن كل موضوع إنساني .إن هذا الاقتطاع هو عملية إخلال وتجميد لما يربطه الإدراك بذاتيات غير ثابتة، وفي المقابل نجد العلوم الاجتماعية أكثر إفادة في مواجهة الواقع المستعصي والذاتيات في الوقت نفسه، ولذلك يجب أن نقوم بإجراء مقاربات معرفية أخرى وإتباع سبل أخرى كذلك للتبليغ. ليس لتبليغ المعارف فحسب، كمفتاح نمسك به في يدنا فقط، وإنما لتبليغ شروط نقدية لإنتاج تلك المعارف، وخصوصًا في مجال التاريخ كمادة شاملة ولكنها غير شمولية. والآن سأقدم بعض القضايا (بالمعنى المنطقي للمصطلح) تساعد على الكشف، وتستدعي حوارات جادة فيما يخص الوضع الراهن للكتابة والاستدلال التاريخي علي المجتمعات التي أنتجها الحدث الإسلامي :

١ ـ إن كل الوحدات الاجتماعية البشرية، أياً كان حجمها، تبدو خاضعة لآليات التحول والتغير والتطور، ويتجه هذا التطور إما إلى ناحية الدمج والتعقيد والمزيد من القوة والميل إلى الهيمنة، وإما إلى ناحية التفكك والضعف المتزايد الذي يفضي إلى مرحلة التلاشي تمامًا. وتهدف هذه القضية إلى إدماج "**الموضوعاتية**" **التاريخية ـ المتعالية** داخل حركة عولمة التاريخ. وهذه الموضوعاتية تضعها الصيغ المكررة للفكر الديني باستمرار خارج التاريخية أو فوقها. وهكذا يبدو أن وضعيات الإسلاموية الحالية ترفع صوتاً عنيفاً خصوصًا في وجه هذه الحالة الارتدادية في كتابة التاريخ وتعلمه. ويكتفي الأدب السياسوي بوصم هذه الارتدادات بالرذيلة، وبتوجيه الاتهام إلى التأجيلات التي تقوم بتعميمها. إنه أدب يرفض أن يعترف بأنه يؤيد النظرة العاطفية، أو بالأحرى نظرة الحنو والرأفة لدى الأقلية، ونظرة الاحتقار والازدراء والكراهية لدى الأغلبية. تلك هي النظرة التي يحملها التاريخ العرقي التابع للقرن التاسع عشر عن المجتمعات "البدائية".

٢ ـ إن كل ما يقع في حياة الوحدات الاجتماعية إنما هو نتيجة اللعبة المستمرة

للقوى الخارجية والداخلية، إذ إن هذه القوى هي التي تؤثر في حياة المجتمع، وهي التي تحسم مسألة الإرادات والمبادرات والتصورات لدى الوكلاء الاجتماعيين الذين يُسمّون كذلك بالفاعلين (أو الممثلين) الاجتماعيين، من أجل مزيد من الإلحاح على **اللعبة المسرحية** لممارسات السلطة على وجه الخصوص[١].

٣ ـ إن الدوائر الخاصة بكل ما هو خارق للطبيعة، والخاصة بالتعالي الإلهي أو الغيبي، وبالآلهة النشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي، وإنما البعيد أو القريب المتمثل في صورة ما، وبالعقائد السحرية أو القصصية أو الأسطورية أو الشعبية المرتبطة بالمخيال أو "اللاعقلاني"، إنّ كل ذلك من إنتاج الفاعلين الاجتماعيين. ولذا يجب أن يخضع للتحليل العلمي والنقدي الذي تمارسه العلوم الاجتماعية، لأننا نهدف إلى تقدير مدى صحتها، وتقدير حجم آثارها ونتائجها على الإنتاج التاريخي العام للمجتمعات البشرية.

٤ ـ يسعى الاستدلال التاريخي المتضمن في كل كتابة تاريخية حديثة شيئًا فشيئًا إلى الاستيلاء على "الاستدلال الاجتماعي"، بالمعنى الذي حدده ج. بسّيرون J. Passeron، أي التحليلات اللسانية والنفسية والإناسية، مع الطموح الذي يتصاعد صوته متزايدًا، والمتمثل في جعل الذاتية لدى الفاعلين الاجتماعيين أمرًا موضوعيًا.

إن جملة تلك المواقف والممارسات المعرفية المحددة على هذا النمط، تقودنا إلى ما كان روجيه كايوا Roger Caillois قد سماه بـ "الأنظمة المعرفية المغامرة" أو التي تعشق المغامرة، ونقصد بها تلك الأنظمة العقلانية المتطورة، أو القابلة للتطور، أي هذه الأوضاع المتحركة التي يتبناها العقل النقدي القلق الذي لا يهدأ ولا يستقرّ على وضع نهائي. يعرف العقل النقدي أنه مجبر في كل مرة على إجراء تعديلات على ذاته باستمرار. كما أنه مجبر على أن يضع نفسه على محك البرهنة والصحة والخطأ. وهو مجبر كذلك على أن يتخلى عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة ولكن تبيّن خطؤها لاحقًا. ويعني كل ذلك أن هذا العقل مضطر دائمًا إلى أن ينطلق من جديد وبافتراضية جديدة كلما برزت أمامه جوانب جديدة غير معروفة في الواقع. ليس هذا فقط وإنما يجب أن نعلم كذلك أنه إن لم تكن هناك نخب اجتماعية واسعة بدرجة كافية، تنكب على معرفة نقدية، وتحظى باستقلالية سياسية واقتصادية وقانونية مضمونة

---

(١) انظر كتاب بالانديه، *Le pouvoir sur scène* (**السلطة على خشبة المسرح**)، باريس، بالار، ١٩٨٨.

ومكفولة، فإن عملية **التعدي** و**النقل** و**التجاوز** التي لا بد منها للكتابة التاريخية، لن تجد جمهورًا يتبناها ويناقشها ويختبر ملاءمتها المعرفية ويعمل على معرفة خصوصياتها الأنسنية. إن تلك النخب في حالة غياب مأساوي منذ القرن التاسع عشر. لقد غذت سرعة النمو الديموغرافي بين عامي ١٩٦٠ و١٩٨٠ الأمل في تكوُّن هذه النخب وفي انتشارها الاجتماعي. إلا أن هذا الأمل قد أطاح به آيات اللّه "القادة التاريخيون" الذين قدَّموا أنفسهم بصفة المحررين والثوريين، كما أطاح به المبشرون بالنضال النهائي والخلاص الأبدي، الذين يصادرون أجهزة الدول لمصالحهم الشخصية، والذين يحتكرون السلطة السياسية بفرضهم أنظمة "بوليسية" ظلامية، لاسيما في مجالات التعليم والبحث العلمي والثقافة. إذ إن الموارد البشرية ، التي تعد كثيراً بالتقدم، تتحول بالتدريج إما إلى موارد ثرية للتملق والوصولية، أو إلى موجات هجرة، أو إلى جموع مستسلمة ويائسة، أو ربما تؤدي بشكل مأساوي أكبر إلى انفجارات عنف في حروب أهلية. فأي مؤرخ في وقتنا الحاضر، وأي كاتب أريب، يمكنهما أن يكتبا كل بطريقته عن تلك المآسي البشرية التي أحدثتها في العالم أولئك الذين نجوا من جحيم الحروب الأوروبية، والذين رسموا خطوط حدود البؤس في يالطا بعد أن هزموا ذلك الوحش الذي ظهر في البقعة الأكثر تحضرًا في دنيا البشر؟ وأي مفكر أو أية شخصية سياسية كاريزمية يستطيعان تحويل التحديات المعلنة في تلك التساؤلات إلى نقاط ارتكاز صلبة ومتينة من أجل حركات تحرر أكثر صرامة ؟[١]

ثمة مهام إصلاحية عديدة يتحتم على المؤرخ القيام بها، ولكن سأكتفي بذكر اثنتين منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ ـ يجب الاهتمام كثيرًا بكتابة تاريخ العصر الحاضر، حتى لا تترك الفرصة للرؤية السياسية للعالم الآن لتقوم بتعبئة معرفية محرضة تثيرها المعلومات الصحفية، البسيطة والمختزلة والمستخَفة بالمعطيات الجوهرية للمجال الزمني المتوسط أو الواسع، ومعنى ذلك أن التطبيق يتضمن إدراك ما سوف أسميه "**حقوق العقل**" droit de l'esprit.

٢ ـ حتى يتحرر الفكر التاريخي من تماثلاته الموضوعية من النقائص المعلنة في

---

(١) حول هذه الفقرة المتشائمة والواقعية في آن معًا، انظر تحليلات ج. لوقا في مقاله : «La démocratisation dans le monde arabe. Incertitude, vulnérabilité et légitimité dans démocraties» (تحول العالم العربي إلى الديمقراطية. التردد والهشاشة والشرعية) ضمن كتاب صدر تحت إشراف غسان سلامة بعنوان : *Démocraties sans démocrates* (**الديمقراطيات بدون ديمقراطيين**)، باريس، فايار، ١٩٩٤، ص ٤٨ ـ ٥٠.

الملاحظة الأولى، لا بد من إعادة إدماج "البقايا" داخل التاريخ العام للمجتمعات. وهذا التصحيح يعتبر أكثر أهمية من كل تاريخيات ما قبل الحداثة، ومن كتابتها داخل الحدود التي أملتها اللاهوتيات السياسية أولاً ثم النخب الإيديولوجية التي ثبتتها الدولة ـ الأمة العلمانية ثانيًا.

ليست المسألة بالطبع مسألة إخضاع عمل المؤرخ لرغبات الحاضر وإغراءاته المتنوعة ؛ إذ إن أخلاقيات مهنته، وخاصة عندما يهتم بماضٍ غريب عنه، تجبره على أن يوضح أكثر الرهانات الكامنة في الاستعمالات الدلالية والمفهومية، والرجاءات الجمعية المقموعة، والأهداف الرسمية المعلنة، وفي العقائد المنشأة والأنظمة السياسية المتلاعبة، والإسقاطات الهوامية على لحظات وشخصيات أسطورية لإضفاء مشروعية وهمية على المخيالات الاجتماعية. إنّ كل هذه الاستخدامات تنتشر بشكل واسع منذ أكثر من نصف قرن في جميع المجتمعات البشرية التي ينبغي أن تدرك وتؤول على أنها "مسلمة". وهكذا يظل صوت المؤرخ النقدي الموجود على كل جبهات إنتاج التاريخ غائبًا تقريبًا. فمن العدالة إذن أن تفضي تلك المعرفة التاريخية المختزلة إلى تراكم معارف غائبة عن البناء الحضاري، وبعيدة في الوقت ذاته عن القوى الحقيقية التي تنتج الأزمنة والمدنية، والتي من المفترض أن تهتم بها تلك المعرفة.

مكان المعرفة التاريخية ووظائفها

بداية نود أن نطرح السؤال التالي : ما هي المكانة التي تحتلها المعرفة التاريخية النقدية في النظام التعليمي في كل بلد من البلاد التي تتخذ الإسلام دينًا للدولة ؟ أي كيف تدرِّس هذه البلاد الإسلام في برامجها التعليمية بوصفه دينًا، ونظامًا فكريًا، ونتاجًا ثقافيًا؟ وما هي آفاق الذاكرة التاريخية و/أو الأسطورية التي يستطيع الباحث الاجتماعي والإناسي أن يكشف عنها داخل كل أفق اجتماعي سياسي محصور الآن داخل حدود قومية؟ وكيف تتداخل في كل ذاكرة تاريخية عناصر المعرفة التاريخية والمعرفة الأسطورية والمعرفة التلفيقية القصصية الإيديولوجية ؟ وما هي **آثار المعاني** أو التصورات التي تولدها الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية التي تهيمن عليها الظاهرة الشعبوية؟ وما هي الوظائف التي يمكن تحديدها للبحث التاريخي ولتعليمه في مجتمعات تعاني في وقت واحد من انقطاعات كثيرة تجاه ماضيها ومن عدم التوازن الذي يتزايد شيئًا فشيئًا مع تسارع إيقاع التاريخ الجاري؟

ويجب طرح الأسئلة ذاتها على المجتمعات الأوروبية والغربية. حقاً إن هذه المجتمعات تحظى بامتلاك شبكة لا نظير لها من المتاحف الغنية والمكتبات العظيمة،

ومراكز البحوث ذات الحيوية والإنتاجية الكبيرة، وتحظى كذلك بامتلاك الجامعات الكبرى. ولكن مع ذلك كله ـ أو رغم ذلك كله ـ فإن نتائج البحث الغزير والمتجدد لا تصل أبداً إلى إيقاظ الجمهور الواسع وجذب اهتمامه بدرجة تمكنه من القيام بتعديل أو تحسين تمثله الحسي والذهني لثقافات العالم بمعزل عن ذاكرته الوطنية الملقَّنة بإصرار في البرامج المدرسية. كما أن الماضي لبعض الجاليات المهاجرة والتي تعيش في المجتمعات الغربية لا يحظى بالمكانة اللائقة به في تلك البرامج التعليمية، ولكن ثمة أولوية لتوسيع الآفاق الثقافية والفكرية لمجتمعات متعددة اجتماعيًا متباينة نفسيًا ـ ثقافيًا. فكثيرًا ما نسمع عن جمهور ذائع الصيت مثقف، يقر في هدوء بجهله التام لتاريخ شعوب تجاوره في القارة الأوروبية خصوصًا، ناهيك عن شعوب ملاصقة جغرافيًا ولكنها مستبعدة ثقافيًا داخل المحيط المتوسطي منذ الحدثين القاسمين، أعني حدث اكتشاف أمريكا سنة ١٤٩٢، وحدث توسع ما يسمى بـ "حروب الاسترداد" الإسبانية إلى ما وراء البحار والمحيطات. ثمة ما يستوجب اختبار العلاقات المتبادلة بين الأسباب والنتائج التي يظهرها التقييم النقدي لمكانة المعرفة التاريخية ووظائفها في آفاق إنتاج المعرفة المهيمنة، وفي المجتمعات الخاضعة لتلك المعرفة في أوروبا وأمريكا الشمالية. مع ذلك تجد المعرفة الفعالة والعملية صداها الفكري والعلمي. إن هذا صحيح بالنسبة إلي المعرفة التاريخية، وإلى كل الأنظمة التابعة لها، وأكثر من ذلك بالنسبة إلى العلوم البحتة. نقيس إذن المسؤولية العلمية المستعدة لأقصى درجة لإنتاج المعارف والتحكم فيها، وهذا بالنسبة إلى كل ما يمس تكوين المدرسين الباحثين ونقل العقل العلمي. أتكلم هنا بناءً على ثلاثين سنة قضيتها في الملاحظة والتدريس في جامعة السوربون. وأعيد إلى الذاكرة منشورًا صادرًا عن وزارة الخارجية الفرنسية، يعبّر عن القلق فيما يخص شهادة الدكتوراه التي تُمنح للطلاب الأجانب، وخصوصًا في مجال الدراسات الإسلامية. وحتى أوضح هذه النقطة كما يجب فسوف أعود إلى مثال يتعلق بسيرة محمد حين خضعت للنقل التعليمي.

قبل سنة من نشر عمل أوري روبين الذي أشرت إليه سلفًا، نشر ف. إ. بيترز F. E. Peters القريب من المصادر العربية القديمة لأصول الإسلام، سيرة جديدة لمحمد بعنوان *Muhammad and the Origins of Islam*[(١)] **(محمد وأصول الإسلام)**. فماذا فعل ذلك الكاتب ؟ إنه سقط من جديد في الضعف والتهافت، اللذين طالما ندد بهما لنقد كل أولئك الذين طرحوا سيرة نقدية لمحمد منذ أن كتب أستاذي ريجيس بلاشير

(١) ألباني، مطابع جامعة نيويورك، ١٩٩٤.

Regis Blachère كتاب *Mahomet* **محمد** سنة ١٩٥١. إذ إننا لا نزال أوفياء لتحليل فيلولوجي للمنابع. ويتم تسجيل طابع تلك المنابع المتأخر، وتبليغه الورع للسرديات القصيرة (الأخبار) وإحالتها إلى شخصيات مقدسة لفرض "حقيقة" الرسالة القرآنية، والمهمة النبوية، في قطاعات التنازع والتمرد في القرون الهجرية الثلاثة الأولى. وهكذا يسعى هذا الكاتب من خلال الاعتراف بكل هذا والإلحاح عليه، إلى إقناع القراء بأن هذا العمل هذه المرة أكثر صرامة نقدية من كل المحاولات السابقة. على حين يكتفي بتهذيب الحوارات المعتادة حول الخط الزمني(الزمن الأفقي) للنصوص، ومتانة قنوات البث (الأسانيد)، والتطابق التاريخي للأحداث المروية. إن هذا الكاتب شأنه شأن غيره من أسلافه يخفي الإطار النظري حامل التوتر داخل كتابة تاريخية ملائمة بين النقد متعدد الاختصاصات للمصادر، وبين **سياقات الإيمان** حيث تنضوي الحياة المنشودة، والمصادر التي كتبها المؤمنون على حد سواء. وهؤلاء المؤمنون، كما فهم أوري روبين تمامًا، يكرسون أنفسهم لبناء ملحمة روحية بناء أدبيًا متماثلاً مع بناءات أخرى، انتشرت في الشرق الأدنى، حول وجوه رمزية ما زالت الارتسامات الانعكاسية لأجيال متعاقبة من المؤمنين تثريها.

وتلك البناءات ذاتها موجودة في أديان أخرى مثل اليهودية والمسيحية والمانوية والزرادشتية، وحتى في العلمانية حديثة العهد ذاتها حيث تتواصل أساليب إنتاج **الأبطال** المحررين. وتعني **سياقات الإيمان** أن توضع في الاعتبار معطيات نفسية ـ اجتماعية لهذا البعد النموذجي لأنها تتكون وتنشأ داخل المجالات والأزمنة الأكثر تنوعًا. في تاريخ هذه المعطيات الذي طالما أُهمل، «تتلاعب دائمًا ومن جديد في لحم الوجود الفردي (والطائفي والجماعي) وفي دمه، الآمال، والبؤس، المشروعات والتقدم والمعارك والحب (التصورات والهوامات، والأخطاء والإخفاقات والسقوط والهيمنة، والعنف الرمزي والكراهية). يسقط الجميع في التلاعب حتى النخاع .. إنه يجرى في دماء كل الناس»(١).

---

(١) راجع مقال ج. دوريه، «*Une éternelle* tension» (توتر مستمر)، في جريدة **لوموند**، بتاريخ ٢٣/ ١٢/ ١٩٩٤. إن الإضافات بين قوسين مني أنا. وفي نفس العدد ثمة جدل غاية في الإثراء حول كتاب ج. دوكين *Jésus* (**يسوع**)، الصادر لدى دار نشر ج. ف. فلاماريون، باريس ١٩٩٤. عرف الكتاب نجاحًا واسعًا في المكتبات مثل العديد من الكتب التي تتناول موضوعات دينية. وتذكر حجج المؤيدين من الطرفين بحجج المسلمين بالرغم من أنهم على عكس الفرنسيين ليسوا على دراية بالمكتسبات الإيجابية للعلمانية وبالمتطلبات العلمية للتاريخ النقدي. وفي هذا الصدد يمكن قراءة تدخل ج. دولومو.

من يوجه أساتذة المدارس الثانوية أو طلاب التاريخ إلى كتاب أوري روبين، بدلاً من كتاب ف. إ. بيترز من أجل توسيع دائرة التأويل، ومن أجل إخصاب الكتابة التاريخية حول موضوعات تغري المعاصرين، حتى في مجتمعات تهيمن عليها ثقافة لاإيمانية ؟ لقد كان بإمكان الصحفي ج. دوكين J. Duquesne أن يتعلم درسًا عظيمًا في المنهجية لو أنه كان قد قرأ كتاب أ. روبين قبل أن يؤلف كتابه **يسوع** (*Jésus*). بل لقد كان بإمكان كتابه هذا أن يؤسس حوارًا أكثر عمقًا وأكثر جدوى لزحزحة براهين الاستقطابات الازدواجية التالية : علماني/ ديني،الحاد / إيمان، نحو ما عرضته في الفصل السادس من كتابي المؤلف بالانجليزية *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* **(اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر)**، تحت عنوان "الاعتقاد وتكوين الموضوع الإنساني". لا يزال المؤرخون في مجال الفكر الإسلامي قليلين ، وهم وحدهم الذين يجرؤون على إرساء نوع من التحويل يمكّن من الدخول في آفاق تحررية جديدة للعقل. فحين تجف المنابع أو عندما تغور تمامًا، فإن هذا يغذي لدى الكثيرين من الباحثين نوعًا من الوعي الهادئ الذي يستكين إلى التصديق أو إلى ما يمكن تسميته "وثوقية" الأحداث المعلنة في الوثائق الجاهزة. هكذا ينغلق ف.إ.بيترز، شأنه شأن أسلافه في مأزق معروف وهو الأحاديث الصحيحة أو المزيفة، ولقد اعتمد النوع الأول (أي الأحاديث الصحيحة) لكتابة سيرة كثيرة التطابق وقليلة الإقناع لحياة الرسول. ذلك رغم أن أعمال ب. كرون P. Crone، وم. كوك M. Cook، ج. فان إيس J. Van Ess وكل فريق القدس حول موضوع "من الجاهلية إلى الإسلام"(١) قد عدلت كثيرًا في الاستعمال التاريخي الاختزالي الذي طبعته الفيلولوجيا طويلاً على الأحاديث في صيغها الثلاثة: الحديث، والأثر، والخبر، مع اعتبار للنموّ المتواصل للذاكرة الجمعية، في ضوء عمل المعطيات المحلية، حيث تتشكل الذاكرة، وتتكون ضغوط مغيِّرة لتأويل الأحداث والأعمال والموضوعات المحتفظ بها داخل المدونة المكتوبة لكل حديث(٢). إن تتبع هذا النمو يسمح للمؤرخ أخيرًا بكتابة هذا "التاريخ

---

(١) انظر المجلدات الغنية المنشورة حتى الآن تحت عنوان *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* **(دراسات القدس في العربية والإسلام)**، من الجزء الأول إلى الحادي والعشرين. وفي المجلد السابع عشر الصادر عام ١٩٩٤ ، وعلى وجه التحديد مابين ص ١٠٨ وص ١٤١، دلل المرحوم ي. و. نوفو Y. D. Nevo على وجهة النظر التي أطرحها هنا، وذلك تحت عنوان Towards a Prehistory of Islam(نحو ما قبل تاريخ الإسلام)، وأنا الآن بصدد إعداد دراسة جامعة حول أعمال هذا الفريق الذي يشرف عليه الأستاذ كيستر Kister خاصة.

(٢) سوف نجد بيانًا مقنعًا للمسارات الاجتماعية الثقافية لتكوين الذاكرات الجمعية وتشكيل مدونات =

الآخر" النفسي لأوساط عدة ساهمت من خلال لمسات متتالية في السمو بشخصيات تاريخية مثل محمد وعلي وعمر ويسوع وموسى وغيرهم لتصبح وجوهاً رمزية مثالية مقترحة للتأمل والتقليد والتأليه على أجيال من المؤمنين.

ونخرج من مقارنة هذين العملين المتعلقين بموضوع واحد بدرس آخر مهمّ ألا وهو أن المقابلة التي قمت بها بين مقاربة فيلولوجية تاريخوية واللجوء إلى منهجيات وتساؤلات لاستكشاف جوانب جديدة من الحقيقة المعيشة لا ينبغي فهمها على أنها رفض تام للمنهج الأول على حساب الثاني. فالنقد التاريخوي ما زال سديدًا إذ إنه يبقى ضروريًا أن نتعرف بقدر المستطاع على الفاعل الاجتماعي الحقيقي الواقعي الذي كان يمثله كل من محمد وعلي ويسوع وموسى أو أية شخصية أخرى مميزة تحولت من خلال الإسقاط الرجعي للمخيالات الجمعية. غير أن أركيولجية عمل المخيالات هذا لهي أساسية إذا ما أردنا التفكير حول فائدة التوتر الإبداعي للمعنى بين **نظامين للحقيقة** لا مناص منهما في البحث عن الحقيقي والمطابق، والواقعي الموضوعي، والواقعي الهوامي، باللجوء إلى **العلوم التاريخية**، وليس إلى ما هو مستمر تطبيقه اليوم وتدريسه تحت اسم "التاريخ الأحادي". إن التوتر بين **نظامي الحقيقة** قوي وتبدي قوته في إصرار "مؤرخين" مسلمين على رفض كل فكرة عن الأسطورة، وعن السرد الملفق، وعن التأليف غير المتناسب مع التاريخ... وكذلك الاستعارة في أعمالهم حول كل المدونات العقائدية الكبرى. والمؤرخ الفيلولوجي حساس تجاه الدقة في كل نقطة مرتبطة بهذا الأدب، ولكنه يحاور ويداور ويناقش بأدوات أكثر حدة الأحداث الصحيحة والخاطئة الموثوق بها داخل الأحاديث. فالوضع المعرفي واحد إذن، ولكن المطالب والاستنتاجات مختلفة ومتعددة. ومع إستراتيجية تدخل العقل التاريخاني في البحث عن مساحات جديدة ليس ثمة مكان للوضع المعرفي الجامد الواثق في صلاحيته والمتأكد من انتصاره على المدى البعيد **لنظام الحقيقة** الذي يبنيه بالرغم من يقظته[1].

= التراث وذلك في كتاب أ. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism. Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad* (**الفترة التأسيسية للشيعة الإثنى عشرية. الحديث بوصفه خطابًا من قم إلى بغداد**)، دار نشر كورزون، ٢٠٠٠. وقد قمت بتحليل ذلك في الفصل السادس.

(١) لا أريد إطالة هذا الفصل أو تمديده بإدراج مقارنة أخرى بين كتابين آخرين يعالجان موضوعًا حساسًا مثل نظرية خلق القرآن المعتزلية، وأعني بها الدراسة الوافية لـ ج. ر. ت. م. بيترز، *God's Created Speech* (**كلام الله المخلوق**)، ليدن، بريل، ١٩٧٦ و كتاب آخر لفهمي جدعان **المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، ١٩٨٩. وهنا أيضًا توجد أنظمة متعددة للحقيقة تتقابل وتتطالب بمقاربة شاملة وعمليات نقل وتعدٍ وتجاوز.

أنني أتمنى أن أكون قد نجحت في تحقيق أمنية كلود كاهين عندما اضطلع بالقيام بتقييم نقدي لأعمال موريس لومبار، وأنا في الواقع لم أقل شيئاً أكثر مما أجريت معه من أحاديث وحوارات. ولقد كان يستحسن دائمًا رغبتي في عدم كسر التثليث المتبع عادة في الحوليات مثل: **الاقتصاد والمجتمع والحضارة**، على أساس أنه توجد في الحضارة أيضاً أنظمة الفكر والآداب والفنون والتقنيات، وأن كل ذلك يعود إلى فاعلين اجتماعيين، كلهم في حالة تنافس مفتوح ومستمر من أجل التحكم في ذلك الجدل الدائر بين القوى والبقايا. وسوف نرى أن الاهتمامات الخفية التي تضمنتها كل قراءاتي لهذه الأعمال المحددة في عصرها، إنما هي مناقشة المناهج والاستراتيجيات المعرفية والوصفيات الإبستيمولوجية المطبقة في ميدانين متفاوتين تاريخيًا ـ الغرب والإسلام ـ ولكن بينهما قاعدة إبستيمية وإناسية واحدة في الأفق المتوسطي. والحضور اللامع والمهدد حسب رأي البعض لنوع من الإسلام في "الغرب" يؤكد، ومنذ نهاية الإيديولوجيا الشيوعية، حتمية أن يخرج المؤرخ عن التخصصات الجدباء التي فندها التاريخ الجاري منذ حرب الخليج الأولى، والتكرارات غير المقبولة من خلال الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي، وأن نخرج كذلك عن اللاهوتيات السياسية لأديان التوحيد الثلاثة التي تبدو في صورة أساطير وإيديولوجيات مدمرة. ومادام هذا الصراع لم يجد حلاً عادلاً ودائمًا، فإن العبء الأسطوري سيظل يفرض نفسه على النظرة التي يحملها المؤرخ لكل انتماء يخص ماضي الأفق المتوسطي، ومستقبله. إنني أفكر مثلاً في أكثر الكتب رواجًا منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وهو كتاب برنارد لويس، بعنوان: *What Went Wrong?* (**ما الخطأ الذي وقع؟**). ويجب أن نكف في هذا الصدد عن اختلاق الأعذار بحجة قلة الوثائق، أو التأخر المتراكم للبحث، أو الإعلان البائس الصادر عن أنصار تجديد الفكر والكتابة التاريخيين .

وأخيرًا وليس آخرًا، فإنني أتوجه بكل الأولوية إلى المؤرخ وأنا مسكون بهاجس التعدي والنقل والتجاوز لكل التعريفات، والتصورات المفهومية، والتقسيمات الخاصة بآفاق وموضوعات البحث الموروثة في التراث الإسلامي والتاريخوية الوصفية للقرن التاسع عشر على حد سواء. فالمؤرخ هو وحده الذي يملك الكفاءة لتفسير الوصفيات المعقدة وشرحها، ولإعطاء الكلمة لكل الأصوات التي قمعتها وخنقتها إرادات القوة. ذلك أن دوره هو التذكير بالمنسيات المرغوبة لدى صانعي "آفاق الذاكرة"، ودوره كذلك هو كشف رهانات المعارك والنزاعات والأمر الواقع، وإستراتيجية الإقصاء والتزوير، والتنمية، والاسترجاع والغزو وإعادة الإنتاج. . . وكل تلك رهانات يتكون منها النسيج الحي لتاريخ الرجال. لقد أكدت كذلك على الملاءمة بين إسهامات هذه

الثقافة التاريخية وبين الحاجة إلى اندماج المجتمعات "الإسلامية" المعاصرة داخل الحركات المتسارعة للتاريخ. وهكذا شيئًا فشيئًا يصبح الوضع المعرفي، وحقل الكفاءة، والمسؤولية الفكرية لمهنة المؤرخ قيد الاستخدام. لقد كان كلود كاهين واعيًا بكل ذلك. وإني لأستمد هذه الثقة من توجيهاته ونصائحه غير المكتوبة خلال مرافقة ودية طويلة. وتلك ثقة ضرورية حتى أقترح مهامًا جديدة لكي أفتح آفاقًا جديدة للمعرفة وللعمل التاريخيين.

الفصل الرابع

مكانة المثقف في السياقات الإسلامية ومهامــه

☐ «ماذا سيفعل بي أعدائي؟ إني أحمل جنتي وحديقتي أينما ذهبت. هما تصطحبانني، سجني هو اعتكافي إذا أُخرجت من وطني عنوة، فإن ذهابي جهاد في سبيل الله. إني حامل كتاب الله وسُنة رسوله».

ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م)

☐ «(...) هكذا حكم على التوراة بـ"التجاوز" لا حين تستنفد قراءاتنا المتعددة المستلهمة معناها، بل حين يغدو هذا المعنى مكتملاً تمامًا. أما الغوص في سر هذا الاكتمال عن طريق النفاذ إلى ما وراء الكتاب الذي بين أيدينا اليوم، فذلك هو غاية الأبدية».

آن ماري بلّيتي

☐ «حسب اعتقادات أكثر مؤرخي الفلسفة الغربية وقارًا كان الفكر السياسي "الحديث" قد حدد وأثبت وصان قيمة "التسامح" كأحد المبادئ المقدسة ... لقد صار لزامًا الإسراع بالتفكير فيما ينقص الفكر الغربي تحت مصطلح التسامح، أو بعبارة أخرى، تحت زاوية أكثر حدة، ألا وهي حدود ما يسمى بـ "العقلانية"».

د. لوكور، "العقل ومسألة الحدود"

☐ «قال بعض نقادي : "آه! إنه مراقب جيد ولكنه لا يستطيع البرهنة. أشك في ذلك إذا كان المعيار هو أن أصل الأنواع ليس إلا سلسلة من البراهين الطويلة، من البداية إلى النهاية، البراهين القادرة على إقناع أكثر من إنسان كفء».

تشارلز داروين، "سيرة ذاتية".

☐ «عندما يصل علم الإنسان إلى نوع من الاكتمال ينبغي أن يسلم

فكرة الإنسان ذاته والمرهونة بسعيه ونتائجه. ولكنها فكرة متروكة للجوهر في الحالة الضمنية. وهذا الكشف ضروري حتى تتم صياغة العلم وحتى يُفهم ويُقبل أكثر. تترك أسئلة الفكر الجذرية مع ذلك وضعية لا مفكّر فيها، وضعية مستترة ومختفية عن كل إنجازات العقل. ويعني ذلك أن تلك الإنجازات أُنتجت في حالة ترفيهية معزولة عن العالم، وعن التطبيق. غير أن أخطاء متكررة تنتج عن هذا الوضع على الصعيد المعرفي والأخلاقي والجمالي غير أنه يجب أن تخضع لنقد منهجي».

بيير بورديو "تأملات باسكالية"



محن العقل

ليس معتادًا أن نورد شواهد عديدة لباحثين ـ مفكرين بهذا الشكل. غير أن كل هذه الشواهد ضرورية بالنسبة إلى موضوع هذا الفصل، إذ تبرز أهميتها على صعيدين : فهي أولاً بمثابة ضوء ينير مسارات الفكر الأطول والأكثر صعوبة والأكثر تحريرًا ، وثانيًا تحيل إلى سلسلة متواصلة من التضامن، ليس فقط بين العقول الأكثر تأثيرًا في كل اتجاه فكري وفي كل ثقافة، بل أيضًا في كل أعمال العقل الإنساني التي تجتاز السياجات العقائدية المشيدة، والتي طالما يغلقها حراس المعابد والسنن والأنظمة التي تفرض شموليتها على الحقيقة. لهذا الغرض لم آخذ آية أو مقطعًا من "الكتابات المقدسة" أو من السرديات الكبرى المؤسِّسة لتراث ما، ذلك لأني أهدف إلى هدم النصوص الثانوية والتفاسير والشروحات اللامتناهية التي تحول النصوص"الأولى" إلى سجن للعقل البشري؛ هذه النصوص التي قرر الفاعلون الاجتماعيون أن قِدَمِها التاريخي سبيل إلى اعتبارها لحظة تدشين نظام جديد للإنتاج ولبسط النفوذ وفرض حقيقة دون أخرى وإدارة واحدة للقانون والمشروعيات. وهكذا نصل إلى خلط المحتويات الحقيقية للنصوص المسماة بـ "النصوص الأولى" في حدود نشأتها الاجتماعية ـ التاريخية وفي حدود توسعاتها المختلفة والخاضعة لتاريخية سياقات متغيرة داخل المجالات التي أُنتجت فيها.

لقد بدأتُ بالاستشهاد بمفكر مسلم لم يفرض نفسه بضخامة مؤلفاته فحسب، بل أيضاً بمصير تاريخي خارق للعادة، جعله مرجعًا أساسيًا لكل حراس السُنّة الإسلامية منذ وفاة هذا المفكر وحتى اليوم. ونحن لا يمكننا التشكيك في مكانة هذا العقل ولا

في المنزلة المطلقة التي اكتسبتها هذه العبقرية في كل الأزمنة. فابن تيمية يستوفي الشرط الفيصل الذي يميز المثقف عن العلامة والعالِم المجدد والخبير والمختص، وصاحب الإيديولوجيا الذي يخدم مذهبًا أو دعوة ما، والكاهن الواعظ مروج الجهل المؤسساتي. يعتبر ابن تيمية رجل عصره، فقد كان لقناعته الدينية اعتبار كبير في المجال العقلي للعصور الوسطى. ولكنه خدم هذه القناعة بقوة فكرية جمعت بين تبحر علمي واسع، وتمكن رائع من الحجاج، وموهبة نادرة في المجادلة، وحس عال من التضامن التاريخي مع أمة مهددة من الداخل والخارج على الصعيد السياسي والاجتماعي والثقافي. وقد أرتبط طلب ابن تيمية للعلم برغبة في محاربة "الخطأ" و"الضياع" و"الضلال" و"البدع" وأخيراً" الكفر بالدين الحق"، ولقد أنتجت الأديان السماوية الثلاثة، ومازالت تنتج في أوج ما بعد الحداثة "مثقفين" من هذا النوع. وسوف نرى المشكلات الدقيقة، التي قد تصل إلى درجة المأساوية، والتي تخلقها في السياقات الإسلامية المعاصرة القراءات المهيمنة لهذه الشخصية التي يصعب فهمها والتي تظهر من جديد في القرن العشرين كمرشد فكري وروحي أساسي في حياة مجموعة واسعة من البشر .

أما آن ماري بلّيتي فهي تقدم شهادة عن المكانة المعرفية لأحد النصوص الكبرى"الأولى" التي أثّرت في المسار المسمى بـ "الغربي" للمواجهة القديمة بين وجهة النظر التوحيدية للعقل الديني، والحروب التي لا تقل قدمًا عنها في مجال العقل الفلسفي ـ العلمي. وما تقوله آ. م. بليتي عن الكتاب المقدس ينطبق تمامًا على القرآن. ولكن هناك فارقاً جوهرياً، إذ إن عمل الهدم الذي أدعو إليه في مجال الخطاب القرآني يمسّ جميع النصوص المسماة بالنصوص"المؤسِّسة" بينما لا تعير الدراسات في مجال التوراة والأناجيل أي اهتمام لوضعية القرآن، إلا بمحض الصدفة في تعليقات بعض الباحثين. بيد أنه يبقي صحيحًا أن التدخل الهادم يزعزع المجتمعات الإسلامية بقوة أكبر في ظروف تاريخية تضطرها إلى مواجهة أزمات كبيرة في الداخل والخارج. ولهذا السبب تتمسك هذه المجتمعات بالإبقاء على مدونة إيمانية في معزل عن أية مساءلة نقدية، في حين مازالت التوراة والأناجيل تنتفعان من تحديات علمية قائمة منذ القرن السادس عشر.

إن بيير بورديو هو صاحب أفضل تعريف لما أعنيه بمصطلح "الهدم"، فمجمل أعماله بمثابة بيان دقيق لما ينبغي أن تكون عليه إستراتيجية التدخل التهديمي **للباحث ـ المدّرس ـ المفكّر**. ورغم أنه لم يعط التاريخ المكانة التي يستحقها في كل نقدية مطلقة، فقد زعزع بورديو، بل إنه محا الحدود بين علم الاجتماع وعلم السلالات،

والأنثروبولوجيا، والإبستيمولوجيا التاريخية، والفلسفة. ويجب فهم إجابة داروين على نقاده ضمن هذا المنظور، فهناك أنواع ومستويات وأهداف عديدة للبرهنة. فتصنيف البراهين والعقلانيات ليس مقنعًا لأي جمهور متشبث بخطاب تقليدي أو بطرق استدلالية خاصة بحقل اختصاص معين. هنا تواجه الكتابة متعددة الاختصاصات التحديات الكبرى في زحزحة اليقين الإيماني والتسلط العلمي للمختصين والخبراء.

ذلك لأن المواضيع المطروحة في هذا الكتاب، وخاصة في هذا الفصل تهدف إلى فتح الطرق وإلى اقتراح أدوات تفكير تقود إلى الخروج نهائيًا وبغير رجعة من التكراريات العقائدية والمنتجات الفكرية للعصور الوسطى، وهذا ما حلله بيير بورديو بكل براعة فكرية. والتطبيق صعب لأنه يتطلب أولاً مجهودات ليمحي من الذاكرة كل ما سجله التقليد الفكري في اللغات وكل ما طبعه في الأجساد وكذلك محو كل مظهرها وكل ما رسخه في الشعائر التي يكررها الإنسان والتي أوضح الغزالي ما فيها من "لاعقلانية"، ما لا يمنع كونها إلزامية داخل السياج الأخلاقي والسياسي للمجتمعات، وداخل حدود ما هو مسموح التفكير فيه (إلجام العوام عن علم الكلام). وهكذا يواصل عقل العصور الوسطى، من خلال المتقابلات الثنائية وتصنيفات التمركز المنطقي وطرقه في البرهنة والاستدلال، فرض نفسه حتى في "الغرب"، وذلك رغم كل الخطابات النقدية وكل مكتسبات الأشكال والمراحل المتعاقبة للحداثة. فبعد كل ما قيل عن ما بعد الحداثة، وهو زائل، لا ندري كيف نقيم أعمال **العقل الإعلامي - التقني - العلمي** إلى حد أنه استطاع أن يجعل التكرار السردي والقص واللصق (التلفيق) الوصفي في العلوم الاجتماعية والسياسية أمرًا تافهًا ولا فائدة منه بعدما أصبح مثيراً للسخرية. وواضح أن التاريخ الجاري بصدد التأكيد أكثر فأكثر على نهاية اليقينيات والأسس، والأنطولوجيات والتعاليات، على حين نجد كبار أصحاب القرار السياسي يعرضون إيمانهم داخل المبادئ المطلقة لدين العوام أكثر مما يضعونه ضمن لاهوت وفلسفة متماسكين بدرجة ما ومنفتحين على البحث عن المعنى.

إن العلامة الأكثر إقلاقًا لهذا الهدم، هدم المعنى والقيم والمشروعيات والأسس، هي تلك التي لا تؤدي في الغرب إلا إلى استمرار المزايدات في اللجوء إلى القوة التقنية المطلقة وإلى فرض الليبرالية الجديدة بوصفها "قيمة مخلِّصة". ونحن نجهل إلى حد الآن مآل النهضة الصينية التي نسمع عنها منذ ثلاثين عامًا، ونجهل كذلك نتائج مسار الهند الليبرالية والديمقراطية. أما بالنسبة إلى المجال الإسلامي فهو منغرس في الرفض العقائدي للتاريخ وفي فوضى دلالية مرتبطة باستيراد جنوني لوسائل الرقابة المتطورة بقصد مراقبة أكثر شمولية لشعوب ظلت محرومة من كل أشكال الحرية

والعدالة الاجتماعية منذ أمد بعيد. أما إفريقيا فقد تُركت أسيرة إطلاق هوامات قديمة تغطيها أسمال حداثة زائفة. إننا بعيدون عن سنوات الستين التي حاولت فيها الإيديولوجيا الاستعمارية المهزومة سياسيًا مواصلة هيمنتها الغبية على العالم من خلال تقسيمه إلى عالمين أحدهما متقدم والآخر متخلف، وقد وافق العالم المتخلف للأسف على هذا التقسيم بعد أن ثمل وانتشى بالانتصار السياسي. ودونما بحث عن الوسائل الفكرية والثقافية اللازمة لتقدير حجم الفراغ ثم لملئه، توهم هذا العالم المتخلف أنه يستطيع إحراق مراحل التنمية الاقتصادية ليصل فيما بعد إلى تحدي اقتصاد المستعمرين السابقين : وتمثل الجزائر هذا الهوام بشكل كاريكاتوري من خلال انطلاقها على طريق "الصناعة من أجل الصناعة". وتسجل اليوم المواقف العصرية، واللاعصرية، وما بعد العصرية، وما وراء العصرية، وما فوق العصرية، إخفاقًا على شتى جهات عقلٍ طالما كان مهيمنًا وواثقًا من قيادة الإنسانية إلى خلاصها الحقيقي من خلال المعرفة العلمية والديموقراطية والدولة الحامية والأنسنة الشاملة، وإن كان هذا الفشل لا يحمل نفس النتائج ولا نفس المغزى الفكري في كل المجتمعات ولا لكل الأفراد داخل المجتمع الواحد. وتأتي الليبرالية الجديدة لتستأنف أعمال هذا العقل الظافر مستندة إلى الفضائل الليبرالية لقانون السوق وإلى خصخصة وسائل الإنتاج وقنوات التبادل الاقتصادي، وإلى العقود المبرمة واختلال التوازن النقدي والتنافس بلا حدود والحد من رقابة الدولة وتحويل الثروات الثقافية والرمزية إلى بضائع، وحريات التعبير بكل مكونات المجتمع المدني الفردية والمشتركة والفئوية والنقابية والسياسية والطائفية. لذا فقد اضطررت إلى الحديث عن "**العقل المنبثق**" منذ أن تم التأكد من الإخفاقات السياسية لمجتمعات ما بعد الاستعمار والفشل المتكرر للحداثة الثقافية في أوروبا / الغرب. إنني لا أقلل من قيمة الدور الذي يمكن أن تلعبه الآمال القائمة على بناء الاتحاد الأوروبي والموارد الممكنة للولايات المتحدة في إنجاح ثورة داخلية ثانية .

لقد اخترت هذه التسمية : "العقل المنبثق" لأتخلص من التصنيف الذي يقوم به بعض القراء تجاهي بشكل اعتباطي، عندما يكتفون ببعض التقارير الصحفية أو بترويج أحاديث عن كتاب كتبته أو عن محاضرة ألقيتها، فقد اختار لي البعض مكاناً غير محدد في زاوية البنيوية، ووضعني البعض الآخر في إطار الدلالية، بل ذهب آخرون إلى إلحاقي بما بعد الحداثة. فما إن قرئت أو سمعت تعبيرات مثل "تمركز منطقي" أو "تفكيك" حتى سارع القراء إلى السماح لأنفسهم بقبول أو رفض "سلسلة طويلة من البراهين" تأسست على امتداد سيرة حيوية ونضالية **لمدّرس ـ باحث ـ مفكّر**. إن هذا التصرف هو أيضًا نوع من المصادرة والقمع لفكرٍ قد شكل قلقًا متزيدًا للأرثوذكسيات

والأحزاب والعقائد الشخصية ومع الأسف لأنانية فائقة لكل الحدود. وإنه لأمر محبط أن يشعر الإنسان بأنه يخضع لتصنيفات اعتباطية لا تستمد مشروعيتها سوى من فكر عابر هو "**الفكر العارض**" الذي لا يعترضه شيء، ومن ثقافة يضبطها قانون السوق. هذا وإنني أعرف أيضًا أن الملايين من القراء الشبان الذين يبحثون، في منتهى اليأس، عن الخروج من السياج العقائدي الذي تفرضه السياقات الإسلامية، لا يستطيعون لأسباب عديدة الحصول على ما يسد رمقهم من المنشورات التحررية. أما العقل المنبثق فإنه لا يستطيع العيش والإشعاع في مجتمعات واقعة تحت رقابة لا تطاق إلا إذا وجد هذا العقل نخبًا اجتماعية واسعة للمعرفة النقدية تسانده حتى يستثمر إنتاجاته.

المفكِّر في مختلف السياقات الإسلامية

ضمن هذا المشهد المعقد، المحبط والواعد في الوقت نفسه، حيث تتواجه قوى العولمة التي لا يمكن ضبطها، أجازف بالتساؤل عن مكانة المثقف ومهامه في مختلف السياقات الإسلامية للأمس واليوم. وعلينا أن نسجل هنا أنني أتحدث عن "المثقف" من دون أن أعطيه صفة "الإسلامي". فينبغي ألا يقبل المثقف الناقد أي نعت من شأنه أن يُلحقه بعقيدة أو سياسة ما أو بقومية ما. إنه مسلم فقط في نطاق يعيش فيه تضامنًا تاريخيًا مع مجتمع مسلم نشأ فيه وترعرع، وتلقى لغة وثقافة وعناصر من الذاكرات الجماعية ومكونات المخيلات المتمثلة في وطنه الأصلي. وهذا المثقف باعتباره واعيًا بإسهامات الحداثة، بالمقارنة بإسهامات أخرى صدرت عن إدارة التضامنات التقليدية، فإنه يُخضع لموجبات النقد كل ما استطاع تلقيه، وما جعله متضامنًا مع "أصوله". ولدينا هنا سمة مميزة حاسمة تفصل بين المثقف المتحرر من كل تبعية مطلقة للتضامنات الآلية داخل المجتمعات التقليدية، وبين المثقف الذي يعطي الأولوية لمصلحة أمته ووطنه وطائفته (كما كان الحال في الماضي مع العشيرة والقبيلة)، أو بعبارة أكثر استعمالاً بين المثقف الذي يعطي الأولوية للتنمية الشخصية على حساب ما كنت قد أطلقت عليه "**حقوق العقل**". ومع استمرار الصراع الإسرائيلي ـ الفلسطيني الذي يُلصق عادة بأساس قديم للنزاع الإسلامي ـ اليهودي ـ المسيحي ، نجد يوميًا مثقفين يحظون باهتمام إعلامي زائد عن الحد، ولكنهم يُسحقون كتماثيل من طين على مسرح العنف الإيديولوجي الذي يُفقدهم كل أهلية.

هذا وإن كل ما قد قلته إلى حد الآن يجعل المناقشات المتكررة حول منزلة المثقف ووظائفه أمرًا بلا فائدة. إذ يمكن أن يضلل التفكير في هذه المسألة حين ينقل سريعًا النموذج الغربي وخاصة الفرنسي إلى هذه الحالة المعقدة للسياقات الإسلامية

التي لا تزال تعاني من قلة البحث وسوء الأشكلة. وغالبًا ما يدان صمت "المثقفين" عن الجرائم الأكثر بشاعة وتلك التي تُرتكب في حق المرأة أو الطفل باسم إسلام أصولي. فالصمت الدائم أمر واقع ولا جدال فيه، ذلك أن التبريرات أو التفسيرات الظرفية التي يلجأ إليها هؤلاء عادة ما تكون غير مقنعة، وقد دحضها نص ابن تيمية جذريًا. سوف نتساءل عن استبطان الكهنة للمكونات المقدسة للهوية القومية التي هي في طريق الانحلال وإعادة التكوين تحت تأثير القوة الغاشمة الوحشية؛ لهذا السبب يبدو من الضروري البحث في التراث الثقافي الإسلامي عن علامات تدل على منزلة من نسميهم "العلماء" ومهامهم، أي منزلة الكهنة و "الرهبان" بالمعنى الذي حدده نيتشه عندما تحدث عن التحرير الضروري من "سلطة الرهبان".

إن طرح هذا السؤال يعني الرجوع إلي فحص التراث الفكري ومعالجة كيفية اشتغاله داخل سياقات اجتماعية ـ تاريخية متعددة ومتغيرة، خاصة منذ انبثاق الأحزاب ـ الدول لفترة ما بعد الاستعمار في الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم. يمكن إذن أن نضع تصنيفية (تيبولوجيا) الفاعلين الاجتماعيين داخل مجال ثقافي تصعب الإحاطة به تاريخيًا واجتماعيًا وعقائديًا. لذا فلن نكتفي بتعريف جامد ولا بتعريف جوهري مثل ذلك الذي يلصق عادة بطبقة العلماء، إنما سنتساءل كيف قامت المجتمعات التي تسمي نفسها اليوم "إسلامية" بمواجهة التحديات الجديدة؟ أو كيف نحيت هذه التحديات جانبًا وأُسيء فهمها، بل بالأحرى تم تجاهلها بالكامل من قبل هؤلاء الذين اغتصبوا، أو اكتسبوا، سواء عن خطأ أم عن صواب، مكانة الـ"مثقفين"؟

المجال الفكري الإسلامي:

إن تركيز التفكير والبحث على مجال أو حيز ما يعني الربط بين المنظور التاريخي والرؤية الاجتماعية والتساؤل الإناسي والنقد الفلسفي. ويتميز المثقف، عندئذ، عن بقية الفاعلين الاجتماعيين بوظيفتين أساسيتين : **الأولى** الاهتمام باستخدام الفاعلين الاجتماعيين لمسألة المعنى. وهذا لا يعني أن المثقف يمارس سيادة معيارية على المحتويات الصحيحة أو الخاطئة، التقليدية أو المبتدعة، الجيدة أو الرديئة، فهو ليس بخبير مختص في المعنى، ولا هو أكثر قدرة من غيره على إنتاج هذا المعنى، ولكنه يضاعف الأسئلة حول شروط تلفظ المعنى وتبليغه وتحريفه بل وتغيره الكامل وانتشاره ثم انقراضه، وتأثير هذا المعنى، وما له أو ما ليس له من تأثير لدى البعض دون البعض الآخر. إن التميز بين المعنى وتأثير المعنى، بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، بين المعنى الموحى به والمولد الهدّام للمعنى... إنّ كل هذا التمييز يعدّ من بين المهام

الأساسية للوظيفة النقدية للمثقف. **والأخرى** هي النتيجة الطبيعية لهذه العمليات، ألا وهي دفاع المثقف عن **حقوق العقل** وذلك بمراعاة شروط معرفية (إبستيمولوجية) واجتماعية وسياسية لممارسة العقل النقدي ولإنتاج المعرفة وإيصالها إلى كل السياقات التاريخية والاجتماعية والإناسية. وتذهب هذه الحقوق كلها إلى ما هو أبعد من حقوق الفرد المواطن، فهي تضع شروطًا للتمتع الأمثل بهذه الحقوق، كما يتبين جيدًا من الفوضى الدلالية والمفاهيمية وتكاثر "الدول المارقة" التي تساند الممارسات الأكثر انحرافًا للقوة المفكرة والمخيالات وللذاكرات الجماعية. في المقابل، عندما انخرط فولتير في حادثة كالاس أو عندما تدخل زولا في حادثة دريفوس، دعم كلاهما فكرة حقوق المواطنين، وذلك بالذهاب بعيدًا من أجل اكتشاف رؤية لكرامة منيعة للكائن البشرى تكون مؤسّسة لأنسنة بغير حدود دينية أو سياسية أو علمية.

ومن ثم فإن مهام المثقف هذه تتضمن **تزهداً** عقليًا يشمل السلطة الأخلاقية والروحية والعلمية والفلسفية. فما يسمى الشفافية الفكرية يحيل إلى هذه المجموعة من الفضائل التي تُعاش كروح مشتركة وحيوية للذهن ولا يحيل إلى الصفات الجامدة للأسماء التي تسمي بها اللاهوتيات الأخلاقية الإنسان، اعتقادًا منها أن اللّه خلق الإنسان على صورته. يتعلق الأمر بمميزات متجددة في إطار الممارسة المتواصلة للمسؤولية الفكرية التي تسبق المسؤوليتين الأخلاقية والسياسية وتنيرهما. فبدون هذه السلطة الشاملة يحجب كل من رأي الخبير وتدخل المختص الوضعيات النضالية للمثقفين "الملتزمين" لأسباب ظرفية احتمالية لا يمكن توسيعها لتشمل الوضعية البشرية بأجمعها. إن هذه الاقتراحات ذات البعد الفلسفي تتطلب تفصيلاً أكثر لا يمكن أن أواصل تحقيقه الآن. وأنا أقصد باختصار نضالية المثقفين الذين يعلنون جهارًا انتماءً سياسيًا أو قوميًا أو دينيًا أو فلسفيًا أو "علميًا".

هذه المتطلبات التزهدية لا يمكن فصلها عن استبطان الفرد للموضوع. ولقد سجلتُ هذا الترابط عند كبار أعلام الأنسنة في سياقات العصور الوسطى اليهودية والمسيحية والإسلامية. كما دفع توجيه علمي وموضوعي للحداثة إلى أن يحل التحكم التزهدي للاستبطان محل الحياد البارد للخبير والسلبية اللامبالية، بل المتعجرفة، للعلامة "الموضوعي" أو للمناضل العلماني المناهض للكهنوت. وقد ذكرتُ هذه النقطة الخاصة بتاريخ الفكر من دون التعمق في التحليل إنما لأشير إلى أنه يوجد في الإسلام التقليدي علماء دافعوا عن فكرة ضرورة الابتعاد عن كل الوظائف الحكومية من أجل ممارسة المسؤوليات المرتبطة بحجية السلطة الفكرية والأخلاقية والروحية (كالاجتهاد) حيث يُقرر معنى النصوص المقدسة، وتُستنبط الأحكام. ومن الناحية

النظرية يبدو العلماء الذين يستجيبون لهذه المطالب (الابتعاد عن وظائف الدولة) أحق من غيرهم بالكفاءة التي تخولهم منزلة الفقهاء. سنرى، مع ذلك، كيف شكّل هؤلاء الفقهاء درجة احترافية مختلفة عن تلك التي نجدها لدى المثقفين الحداثيين الذين تعود سيادتهم الأخلاقية إلى قدرتهم على تغذية مختلف أنواع ومستويات النقاش العلمي بإنتاج تساؤلات جديدة واستراتيجيات إدراكية أفضل واصطلاحيات أكثر شمولية ونجاحًا.

نعود إلى مفهوم المجال الفكري لنحاول تحديد الفاعلين الذين كونوه والأعمال التي تأسست داخله والغايات التي رُسمت له والقيود التي فُرضت على المفكّر فيه. نسجل أولاً أنه وقع على المستوى التاريخي انشقاق فكري اجتماعي أيديولوجي في الوقت نفسه بين العلوم الدينية أو النقلية والعلوم العقلية أو الدخيلة، وذلك منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. فالأولى لم تكن في معزل تام عن تأثير الأخرى، كما أن ممارسة الأولى كان قد اعترضها بلا شك الصمود المتواصل والمنتصر ـ في نهاية الأمر ـ للأخرى. لذا فإن تحديد مفهوم المجال الفكري يرتبط أيضًا بالتبادلات أو بالانقطاعات بين اختصاصين ينتجان المعرفة ويتنافسان بحثًا عن الانسجام المنطقي ومناهج البحث وصلاحية الأحداث والحقائق والنقل النزيه للعلم، ولكنهما يختلفان حول **استقلال العقل ومنزلته المعرفية**. فعندما تلقى العقل الفلسفي التراث اليوناني باللغة العربية أصبح الانشقاق واضحًا بارزًا. فقد تمكن هذا **العقل** الفلسفي من انتزاع الاعتراف الرسمي وإيجاد قاعدة اجتماعية واسعة، لاسيما في عهد المأمون(٨١٣ ـ ٨٣٣ م) ، ثم في عهد البويهيين في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ذلك أن ثقافة كُتاب الدولة الإيرانيين (أي الأدب الخاص بهؤلاء) قد دعمت النزعة الفلسفية وأغنت المجال الثقافي بأدب دنيوي موجه نحو متع الحياة والظُرف والظرفاء والحكمة الأخلاقية ـ السياسية.

لقد أنتج التوتر القوي بين المجالين الديني والفكري أعمالاً ذات تأثير كبير حتى موت ابن رشد (ت ١١٩٨م) بالنسبة إلى الفلسفة وحتى موت ابن خلدون (ت ١٤٠٦م) بالنسبة إلى نقد المعارف. وعلى مسافة ثمانين سنة أسس ابن رشد مناظرة ذات مستوى فكري عال مع الغزالي (ت ١١١١م)، ذاك المدافع الكبير عن عقل ديني منفتح على الإسهامات الباهرة للعقل الفلسفي[١]. في هذه المرحلة المعروفة بالتقليدية

(١) انظر ما قلته في هذا الصدد في كتابي: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣.

(الكلاسيكية) للفكر الإسلامي شهد المجال الفكري أقصى اتساع له سواء على مستوى المعارف التي أنجزت ضمنه أم على مستوى المشكلات التي نوقشت داخله أو المواقف المعرفية التي اتخذت فيه. كان للعالم كفاءات تتسع حسب درجة تخصصه : فكان هناك المتخصصون في مجالات ضيقة مثل المحدّثين أو معظم الفقهاء، وكان هناك المنفتحون على كل فروع المعارف مع اعتبار الثقافة الأنسنية مرتبطة بالأدب الذي كنت بصدد الحديث عنه. لقد كانوا يمارسون نقد المعارف في كل الاختصاصات من دون الخضوع التام للعقيدة ومن دون الخوف على وظيفتهم وخاصة بعض العقول الحرة مثل الجاحظ (ت ٢٥٦ هـ / ٨٦٩ م)، والتوحيدي (ت ٤١٤ هـ / ١١٢٣ م)، والغزالي (ت ١١١١ م)، وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٩ هـ / ١٢٠٩ م)، وابن عقيل وابن تيمية وغيرهم. ولابد أن نخص بالذكر ابن حزم الأندلسي (ت ١٠٦٤ م) الذي فرض وضعًا خاصًا للعقل في مذهبه الظاهري الذي كان أجله سريعًا، مما يدل على قسوة المعارك التي خاضها المدافعون عن العقل النقدي الذي يسعى إلى فرض سلطته وبعض استقلاليته، وبين حراس الاستقامة السياسية ـ الدينية الذين تمسكوا بأنشطة **العقل الخاضع**. إن أعمال ابن حزم المتنوعة تتضمن مستوى عاليًا من الدقة في البناء العقلاني والشجاعة في النقد الحاسم للعقائد الملقنة وتملك المعرفة الواسعة التي تبحث عن الحقيقة بكل شغف.

أما الفلاسفة، فقد لعبوا دورًا حاسمًا في التمهيد لظهور نزعة نموذجية لتيار سرعان ما نشأ عنه انبثاق المثقف الحديث في الغرب وهو مثقف ذو عقل مستقل، رائد، نقدي، معارض باسم حقوق العقل. كما أن الأسماء المذكورة سابقًا تعد الأكثر جرأة و"حداثة" بالإضافة إلى أسماء كبار المعتزلة مثل ابن كُلاّب والنظّام وبشر بن المعتمر وعبد الجبار، والفلاسفة مثل الكندي والفارابي وابن عدي ومسكويه وابن سينا. إن الضرورة الفكرية لتوسيع مجالات المعرفة، بغية تحصيل المعارف وتصنيفها أو لنقد المناهج والمقاربات غير الملائمة أو الخاطئة، تُلمس في كافة الاختصاصات مثل : علم النحو وعلم المعجم والتاريخ والجغرافيا والطب والعلوم الطبيعية وغيرها.

غير أن الميدان آنف الذكر هذا قد بدأ يتراجع منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي مع ما يُعرف بالحركة السنية عندما بدأ تأسيس المدارس وإضفاء الصبغة الإدارية على المذاهب الفقهية السنية في فرض تطبيق متشدد للفكر الديني القروسطي. هذا وقد تم تدريجيًا إقصاء العلوم العقلية مع وصفها بالدخيلة أو الغريبة كما هو الشأن اليوم بالنسبة إلى علوم النقد الغربية. وحيثما وجدت المكتبات الكلاسيكية يُسمع مع ذلك بظهور مفكرين مثل ابن خلدون في المغرب وابن طاووس

في المشرق. بيد أن النزعة التشددية قد هيمنت لدى المؤلفين بما في ذلك الشيعة الذين طوروا هم أيضًا ما يعتبرونه الاستقامة الدينية، وذلك عندما جعلت الدولة الصفوية المذهب الشيعي مذهبها الرسمي (١٥٠١ ـ ١٧٨٦م). وقد أكد هـ. كوربان وتلاميذه مثل سيد حسين نصر أن الفلسفة في بلاد الإسلام لم تنته بموت ابن رشد، بل استمرت بل وازدهرت في اتجاه متميز ضمن ما يعرف باسم فلسفة الإشراق. وهي في الواقع مزيج من تجربة صوفية وتأملات ميتافيزيقية حول الوجود وحكمة أقرب إلى الصوفية منها إلى الفلسفة؛ مزيج يصهر الحركة المخيالية والممارسة الجوهرية الغنوصية للعقل. إن الأدب الإشراقي الغزير يمكن أن يخضع أيضًا لدراسة تعتمد التحليل النفسي والنفساني الصارم بعيدًا عن كل مقارنة تميل إلى المدح أو إلى الجدلية التي تبني علاقة تعارض بين "روحانية" هذه الممارسات الغيبية الصوفية والتمركز المنطقي الاستقرائي الحجاجي لأرسطية القرون الوسطى. هذا وأشير إلى أن هذه الملاحظات لا تهدف إلى التقليل من شأن الاستعمال العقلي الذي يجمع بين الخيال المبدع وتحكيم العقل بهدف التماسك، كما أنها لا تهدف إلى إخفاء النقائص والمخاطر الفكرية للتمركز المنطقي الذي بينت مشكلاته وانحرافاته آنفًا[١].

إن التعمق في تعريف المجال الفكري في مختلف السياقات الإسلامية يتطلب التوقف عند الاستعمال الإسماعيلي للعقل وللخيال قبل وبعد «انبعاث ألموت الكبير»[٢]، وعند فكر الخوارج المدفوعين إلى المقاومة السرية المعروفة باسم "التقية"، وذلك تحت وطأة الاضطهاد الأموي. ومن منظور علم الاجتماع يجب أيضًا الاهتمام بجانب همَّشه علماء التاريخ كليًا إذ اهتموا بدراسة الفكر المكتوب تاركين لعالم العرقيات الاهتمام بمجال اللسانيات العرقية والثقافة الشفوية . بيد أنه ثمة علاقة توتر وتفاعل وتبادل ثنائية بين الأشكال الكتابية والشفوية للثقافة. وعندما تضعف الأنظمة المركزية، وعندما تخضع الإمبراطوريات العظمى (العثمانية والصفوية والمغولية) لإدارة نظام مركزي بعيد عنها، عندئذ يتكفل بالمجموعات العرقية ـ الثقافية المحلية "القديسون" أو الأولياء المحليون المسمون بـ"المرابطين" في شمال إفريقيا وغربها على سبيل المثال؛ فأي إعمال للعقل سيهيمن في مجالات اجتماعية ممزقة

(١) انظر «Logocentrisme et Vérité religieuse dans la pensée islamique» (التمركز المنطقي والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي) في *Essais sur la pensée islamique* **(دراسات حول الفكر الإسلامي)**، باريس، ١٩٨٤ والنسخة الإنجليزية من هذا المقال في كتابي *The Unthought...* **(اللامفكر فيه. . .)**.

(٢) **أنبعاث ألموت الكبير** *La grande resurrection d'Almût* : عنوان كتاب شيق لـ ش. جامبيه يعالج بدقة أشكال الحرية لدى الشيعة الإسماعيلية، باريس، فيرديه، ١٩٩٠.

لغويًا وسياسيًا وعرقيًا يديرها "وسطاء" بعيدون كل البعد عن الأشكال العلمية للتفكير لدرجة أنهم مضطرون إلى الاندماج في أنماط الحياة والتصور والتنظيم الاجتماعي ـ السياسي لتلك المجموعات التي هم مسؤولون عنها؟ إن إبراز حركة التداول المعقدة للممتلكات الرمزية والثروات المادية والقوى في مجتمعات خاضعة لسلطة إسلامية مركزية يستوجب حوارًا أكثر عمقًا واستمرارية بين المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم الإناسة، وذلك للكف عن تقسيم وتفتيت المجالات والحقائق ورهانات الوجود والمعنى الخاضعة حيثما وُجدت لما سميته **جدلية القوى والبقايا**[١].

إن تاريخ وفاة ابن رشد يُعتبر علامة زمنية بارزة لتطور الفكر الإسلامي إلى يومنا هذا. وفي الواقع إلى غاية القرن التاسع عشر، كان ما فتئ التعارض التعليمي بين الاستعمال الديني والاستعمال الفلسفي - العلمي للعقل يتضاءل لحساب فلسفة القرون الوسطى القائمة على تكرار تقاليد إسلامية خاضعة لضغوط الانتقاء والإقصاء المستمرة. ومن ثم، حذفت حتى عناصر الثقافة الفلسفية المهمّة لدى عدد كبير من المؤلفين كالغزالي والرازي وابن تيمية والمفكرين الشيعة من البرامج والكتب التعليمية أو استغلت في استعمالات مبهمة، لدرجة أن الفكر الديني فقد علاقته بأهم مؤلفات مرحلة الأنسنة.

ولقد تميز هذا العهد المدرسي ببروز نوعين من العلماء: النوع الأول هو **الفقيه** الذي يحفظ ثم يؤلف كتبًا في الفقه من دون أية متطلبات نقدية أو رغبة في التجديد، وذلك لتكوين موظفي القضاء لاسيما في المدن؛ والنوع الآخر يمثله **الشيخ** (أو المرابط) الذي يكتفي بالانتماء إلى فئات ذات ثقافة شفوية لها عادات ونظم ثقافية مؤثرة. وهذا العالم هو مثقف القرية القادر على كتابة تميمة ونشر مبادئ إسلامية لا تتعارض مع المعتقدات المحلية التي تعود إلى الجاهلية، وذلك بالاعتماد على خطابات قصصية ـ تاريخية منقحة وطقوس مبسَّطة. وبفضل هذه المناهج التعليمية المحلية التي ساهم فيها المداحون والقُصاص في الأسواق الريفية استمرت ظاهرة الأسلمة أو إعادة الأسلمة، وصولاً إلى التدخل الحديث للدولة القريبة من الشمولية التي استغلت قوة الحافز الديني لغايات سياسية متنوعة وصلت إلى حد الإجرام أحيانًا. وهكذا فإن الزوايا التي وضعت، ولفترة طويلة، إطارًا للجانب الديني لدى الشعوب، همشتها الأحزاب ـ الدول الجديدة بعد نيلها الاستقلال. وقد قامت هذه الأحزاب ـ الدول مؤخرًا بإعادة الاعتبار إلى تلك الزوايا بعد ما حاربتها وهزمتها، وذلك لغايات انتخابية ولمقاومة مخاطر الإسلام

---

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الإرهابي. وسنرى لاحقًا نتائج هذا التحول في الميدان الفكري واستغلال الوازع الديني من قبل السلطات التي ما انفكت مشروعيتها السياسية بل الدينية تتقهقر.

المجال الفكري والانغلاق العقائدي

تاريخيًا، يمكننا القول إنه منذ القرن الثالث عشر أو الرابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، عرف مجال التفكير الإسلامي تراجعًا مستمرًا مقارنة بالإسلام الكلاسيكي، بل أكثر من ذلك، مقارنة بأوروبا الصاعدة المبتكرة المنتصرة المتقدمة أكثر فأكثر على سائر البلدان. وخلال هذه الفترة تفاقم **الانغلاق العقائدي** في إعادة الإنتاج الفكري الديني وتعددت المجموعات العرقية الثقافية والطائفية التي مازالت موجودة في لبنان، على سبيل المثال، عبر النظام الطائفي. لكن المعيار الديني يعتبر غير كاف لإبراز **الانشقاق** الواقع في كل مكان بين **القوى** (مراكز القوة والكتابة والثقافة العالِمة والدين التقليدي) وبين **البقايا** (الأقسام **الاجتماعية** والجانب الشفوي والنظم الشعبية والدين الخارج على التقاليد)، أي أن تاريخ هذه الفترة يجب أن يصحبه علم عرقيات وإناسة في كل مرة يسمح فيها التوثيق بذلك. فالتعمق العلمي في الغرب هو الذي أعطى الفرصة لخروج هذه القرون من التهميش التام، بعد أن طمس المسلمون أنفسهم أهميتها بسبب غياب سياسة تنمي العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد ظهر كتاب باللغة الانجليزية يبيِّن استمرار الدراسات الجدالية أو المدافعة عن هذه الحقبة التي يعتبرها رواد النهضة (١٨٠٠ ـ ١٩٤٠) فترة رجعية وغير منتجة.

هذا الكتاب الذي قامت بنشره سهى تاجي ـ فاروقي مع بشير م. نافي يحمل عنوان *Islamic Thought in the 20th Century* (**الفكر الإسلامي في القرن العشرين**) والصادر في لندن عام ٢٠٠٤، يتضمن فصلاً طويلاً حول نهضة الفكر الإصلاحي الإسلامي وتحديه للإسلام الكلاسيكي، ويسعى كاتبه إلى دحض فكرة الانحطاط المنسوبة إلى حقبة القرون الوسطى، إذ يذكر قائمة من العلماء أمثال أحمد بن هجم الهيثمي (١٥٠١ ـ ١٥٦١) ومحمد علي الشوكاني (١٧٦٠ ـ ١٨٣٤) في اليمن، ومحمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩) في ليبيا، وعثمان بن فوديو (١٧٥٤ ـ ١٨١٧) في غرب إفريقيا. وقد استأنف هؤلاء معارك ابن تيمية ضد الإسلام الشعبي الطرقي المنسوب إلى الثقافة الشفوية واكتفوا بحماية الانغلاق العقائدي من بقايا الاعتقادات المحلية. لقد مثل بشير م. نافي، صاحب هذا التصور، نظرة المفكرين المسلمين إلى الإسلام الإصلاحي منذ القرن التاسع عشر. ولم ترد أية إشارة إلى القطيعة بين العلماء المذكورين وبين ميدان الفكر الكلاسيكي، أو إلى تجاهل كل هؤلاء العلماء بل ورفضهم التام وبدون أي بحث أو تدقيق لإنجازات الحداثة النهضوية

في أوروبا بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر تحديدًا. بعبارة أخرى، إنه أستاذ بجامعة لندن اليوم ـ وهناك آخرون في جامعات أوروبية وأمريكية حيث يتكون العديد من الذين يدرسون في بلدانهم الأصلية اليوم ـ يحبذ استمرار تواصل وهمي للفكر الإسلامي الإصلاحي وإضفاء مشروعية على ما يتجاوز الخيال وعلى اللامفكر فيه وعلى الجهل الذي يروج له الإصلاحيون الجدد إلى يومنا هذا.

وهذا يعني أنه داخل الجامعات حيث يجب نشر الفكر الإسلامي النقدي مازلنا نجد بالنسبة إلى قطاع الدراسات الإسلامية إنتاجات من النوع المدرسي أكثر من المشاركة في تساؤلات العقل المنبثق حول **الحدث الديني** في التاريخ والمجتمعات المعاصرة. ومن بين الطرق الفكرية الأكثر خصبًا التي فتحتُها في هذا الميدان طريقة تعتمد دراسة ما قبل وما بعد ما قد سميته "**المدونة الرسمية المغلقة**" . وقد بيّنت في كتابي *Islam : To Reform or to Subvert?* (**الإسلام : هل ينبغي إصلاحه أم هدمه؟**) الفروق بين المفهوم الكلاسيكي للمصحف أي الكتاب الذي يضم القرآن مكتوبًا وبين المفاهيم التقنية الثلاثة التي تعود إلى مجموعة الإشكاليات التي يحتويها لفظ "مصحف" والتي بقيت مهمشة إلى يومنا هذا. لابد إذن من الاطلاع على المحورين الأول والثاني من الكتاب المذكور لفهم كيفية التغير الكلي للحقيقة ولإعمال العقل وللإمكانيات المفتوحة لثنائية ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه حسب الموقع التاريخي سواء قبل ١١٠٠ م أو بعد ١١٠٠ ـ ٢٠٠٤ م.

إنني أعتبر أن لهذه القطيعة الإبستيمية والإبستيمولوجية طاقة فكرية **تهديمية** سواء من حيث نشاط الفكر الإسلامي مستقبلاً عندما يشرع أخيرًا في التفكير في ما كان أعرض عن التفكير فيه وتركه يتراكم منذ قرون، أو من حيث الاعتماد العلمي للمؤرخين الغربيين لهذا الفكر. إذ يواصل العديد من هؤلاء المؤرخين التأسيس لكتابتهم التاريخية بالاعتماد على مسلمة "**الإنسان الإسلامي**" homo islamicus المبرمج ماديًا وجوهريًا وذهنيًا لتكرار عادات مزروعة في كل مؤمن خاضع بصفة دائمة للطقوس والمعتقدات. فغني عن القول أن تركيبة **الإنسان الإسلامي** تفسر معطيات لا يمكن نفيها تختص بها كل الديانات. ومع الإسلام فقد مثلت الضغوط الإيديولوجية منذ عام ١٩٧٠ عاملاً شعائريًا يساعد على فرض رقابة أكبر على العقول بإخضاع الأجساد للطقوس. إن معركة الحجاب ودور العلامات الخارجية (كإطلاق اللحية والشارب ولبس العمامة وتوحيد الزي...) لا يمثل عقلية جامدة بل يعبّر عن حركية تاريخية تفرض ربطًا بين هذه المظاهر والطقوس الدينية وبين وظائف اجتماعية وسياسية جديدة. فيقال إذن إن الوظائف الدينية تُستغل لأهداف سياسية ويُعدّ هذا التأويل إما لاهوتيًا يسلِّم بوجود

روحانية دينية لا يمكن حصرها في الجانب السياسي وإما علمانيًا يندد بغزو مظاهر الاعتقاد الخاصة لميدان الحياة العامة عن طريق إظهار العقيدة الخاصة. وفي كلتا الحالتين ينقل هذا التأويل معطى موضوعيًا خفيًا إلى المواجهات الإيديولوجية. وعلى المستوى الدلالي والإناسي للتحليل، هناك تحول أو تفاعل للوظائف من دون أن يكون هناك فصل جذري بين **الإنتاج الديني** وإنتاج الدولة على الطريقة العلمانية. واستنادًا إلى مبدأ الحرية الدينية يقوم المؤمنون بلفت الانتباه إلى الاختلاف بين الإشكالات ذات الطابع الفلسفي التي تفرضها **مؤسسة العقل الاجتماعية**[١] وبين ممارسة استبداد العنف الشرعي الذي تتنازعه الدولة والمؤسسة الكهنوتية .إن تسيير وزارة الداخلية للعبادة في فرنسا يبرز بوضوح جانبًا لم يقع التفكير فيه في تطبيق منهج العلمانية. فحين يسمح الوزير لنفسه بمراقبة التجاوزات المحتمل وقوعها في مجال الحياة العامة بسبب ممارسة العبادات، فإن ذلك يعني الحد من الحريات والتدخل، وإن كان بغير قصد، في فرض معنى "روحاني" أو "سياسي" معيَّن للصلاة، على سبيل المثال، عندما تقام على قارعة الطريق أو في ميدان عام بقرية ما وليس بالمسجد. ولأن الحجاب يبرز للعيان هذا التدخل بطريقة ملموسة فلذلك تم اختياره لدحض فكرة تدخل الدولة. وهنا تبدو الرسالة السياسية واضحة للغاية، غير أن أثر الاعتقاد الديني لا يقل عنها وضوحًا. ويجدر بالتالي بعلماء الإسلام التقليديين، بدلاً من مواصلة الحديث عن **الإنسان الإسلامي**، الالتفات إلى الحركية التاريخية التي تؤثر في **الاعتقاد** والوظائف الدينية الخاضعة لقوى العولمة التي لا يمكن التصدي لها[٢].

(١) وها هو ملخص لهذه الإشكالات: «بينما تعد الليبرالية فقط بمسيرة طويلة من إتباع للمراجع العقلانية لحقوق الإنسان، وحقوق السوق، فإن فكرة التطور التاريخي المنسجم نفسها يتم الاعتراض عليها ونقدها وتفكيكها من قبل مبدأ ما بعد الحداثية الذي لا يأخذ في اعتباره سوى السياقات "وسردها المبتسر" الذي لا يمكن أن يتبع "التاريخ الكبير" للتحرر. ففي زمن يعود فيه انتشار المنهجية الجامدة لعقل اقتصادي وسياسي بشكل واسع، يعمل مبدأ ما بعد الحداثية على كشف لاعقلانيته المستمرة والظلم الذي ينتج عنه والأكاذيب التي ينشرها والعنف الذي يسانده. وقد حل الشرخ الناتج عن الحرب الباردة، توزيع جديد للقوى. إذ لم تعد حقوق الإنسان تواجه الحقوق الجماعية، وإنما صارت تواجه الحق في الاختلاف. ولم تعد السوق تواجه الدولة، وإنما الثقافات. ولم يعد الفرد الكوني والمجرد يواجه العامل بوجوده المادي، وإنما تعدد الوجوه والقبائل، وتناقض القيم وأساليب الحياة والمعتقدات» ج. دومونك *L'institution sociale de l'esprit* (**مؤسسة العقل الاجتماعية**) باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٩، ص ٣، (ما يظهر مكتوبًا بالحرف المشدّد صادر مني للإشارة إلى المفاهيم السديدة في إطار مناقشتنا).

(٢) أنصح من يفضل وضع هذه الملاحظة ضمن إطار العداء للاستشراق البدائي بقراءة كتاب زميلي ج. ك. فاديه الذي ألف العديد من الدراسات المتعمقة حول الإسلام *Les idées morales dans l'islam* =

إن للسياسة تأثيرًا قاطعًا في الجانب الديني منذ تأسست الأحزاب ـ الدول لدرجة أن الانغلاق العقائدي ذا الطابع الديني أصبح بالنسبة إلى المؤمنين المناضلين اليوم سجنًا أيديولوجياً. وقد أبعدهم هذا السجن عن أفق المعاني والتفاؤل الذي تطرق إليه ابن تيمية في مجال فكري لا تملك فيه ثقافة عدم الإيمان أو عدم الاعتقاد سلطة التدخل والدحض التي تملكها اليوم. وهكذا فنحن بعيدون كل البعد عن هذه الجنة التي يتحدث عنها ابن تيمية حيث رغد العيش وحيث ينشأ الإنسان لا في طاعة مدققة للشريعة فحسب بل أيضاً في حب هذه الشريعة الأبدية المُعدَّة نعمةً من عند اللّه. إن لفظ **الانغلاق** ينطبق على البنية اللاهوتية القضائية للقرون الوسطى ويشمل الميتافيزيقا الكلاسيكية التي ندد بها الفلاسفة الريبيون (فلاسفة الشك: ماركس ونيتشه وفرويد وهايديغر) والتفكيكيون فيما بعد، وخصوصًا في السنوات ١٩٦٠ ـ ١٩٨٠. ويبقى معنى هذا اللفظ (الانغلاق) ملائمًا لوصف التقوقع والاغتراب الفكري مع الديانات الدنيوية التي أنتجتها الفاشية واللينينية ـ الستالينية ـ الماوية والليبرالية المتوحشة التي تسببت في تعدد أنواع وأنماط الانغلاق. ومع الإسلاموية الحزبية السياسية الإرهابية اشتد الانغلاق العقائدي الديني ـ القضائي والرعب الإيديولوجي الذي ينفي في الإنسان إنسانيته زاعمًا إعادة مكانة الدين في حياتنا.

ومن المؤكد أن ابن تيمية يمثل نموذج المفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي وفر للانغلاق الجديد للثورة المسماة إسلامية حججًا تجد صدى في وعي المؤمن. ومن هنا تتأكد ضرورة تفكيك هذه الحجج المتكررة بأشكال عديدة على مدى تاريخ الفكر الإصلاحي السلفي. وتعد هذه المهمة أساسية لأنها ستفضي إلى هدم جذري لخطاب يجمع كل عناصر فكر يؤدي إلى تغريب الإنسان تحت غطاء ما يسمي "الدين الحق". ومن المفيد تلخيص هذه الحجج العقائدية التي تغذي "الإيمان" وتدعم عمله.

إن الشريعة التي أنزلها اللّه للبشرية هي الطريق الحق وهي التي تقود كل مؤمن

= **(الأفكار الأخلاقية في الإسلام)** باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٥ . صادر ضمن سلسلة Islamiques (إسلاميات) الذي يديرها ج.ود. سوردبل وف. ديروش ، كما يمكن أن نقرأ في *Arabica* عدداً كبيراً من التقارير حول أعمال صادرة منذ ١٩٦٠ ، وقد أدرجت فيها أمثلة محددة تحيل إلى مؤلفين شديدي الاختلاف ولكنهم مشتركون في انحيازهم الضمني لعقيدة تقول بـ "الإنسان الإسلامي" وصفه العديد من كبار الكتاب أمثال إي. جلنير وب. لويس، وآخرون ذوو اتجاهات دينية. ويمكننا كذلك الرجوع إلى مقالات حول الإسلام في قواميس وموسوعات مختلفة حديثة، منها *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* **(قاموس الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية)**، تحت إشراف كانتو ـ سبيربر، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٦.

إلى الخلاص الأبدي. وقد أنزلت هذه الشريعة مع الحقيقة التي لا يمكن المساس بها، وهي التي تربط البشر كلهم باللّه في ميثاق من القرب والثقة والولاية الصوفية العاشقة التي استحضرها وشرحها "العلماء" الذين ورثوا بهذا الصدد منزلة الأنبياء فاعتُبروا "ورثة الأنبياء"، وقد برر الخميني وصوله للسلطة بفكرة "حكم ولاية الفقيه". تاريخيًا، من المهم إذن أن نتفادى كل تنديد متعجرف بالتشدد العقائدي الديني الذي هو أساس عقلية القرون الوسطى، تلك العقلية التي أصبحت مع الحداثة، غير قابلة للاستعمال. ومن مظاهر الفشل الواضحة لهذه العقلية عجزها عن محو السلوكيات الأصولية التي تنمو في الأوساط الدينية من جهة وداخل الأحزاب السياسية النابعة من تيارات الفكر العلماني من جهة أخرى. فمن الأجدر اعتماد بحوث علم النفس التاريخي لشرح عمل العقلاني واللاعقلاني والحقيقة الموضوعية والواقع المتخيل الذي تم تقديمه للاستيعاب (الإستدخال)، والذي يتأمله على حد سواء الفرد المؤمن واللاأدري والملحد والموحد والروحاني والعلماني. . . الخ.

لقد سُجن ابن تيمية تمامًا كسيد قطب الذي سجنه عبد الناصر وككل مجاهدي الإيمان بالأمس واليوم ، فهم يخترقون جدران كل السجون ويتقبلون الموت في سبيل اللّه كما لو أن اللّه سيرفعهم لكونهم يعيشون داخل ما يسميه العقل النقدي التفكيكي العلماني بالانغلاق العقائدي. نحن إذن أمام **تضاد وجودي** لم ينجح العقل الديني ولا العقل النقدي الحديث في تجاوزه وتخطيه إلى مجال جديد من الفكر والحركية والتجلي الأفضل للإنسان. فبدلاً من العمل من أجل تحقيق هذا التجاوز، يتهم المؤمنون "العلماء" بتقليص، بل بحذف الأبعاد "الروحية" للإنسان المخلوق على صورة اللّه في حين أن العلماء المتحررين من "القناعات الوهمية" للحقيقة الدينية يفسرون من دون إقناع كل أسباب العنف كنتائج للانغلاق العقائدي. وهكذا يقع كل الأطراف في الجدل والإقصاء المتبادل و "الحرب العادلة". يمكن إذن لهذا التضاد الوجودي أن يواصل تغذية شرعيتين تؤسسان لحربين عادلتين باسم عقليتين لم تتمكنا من التواصل فيما بينهما. ويعتقد البعض أن الحل يكمن في الدعوة إلى التسامح من خلال عدد كبير من المنتديات والحوارات والكتابات المتخصصة حول هذا المفهوم الذي يُعتبر سبيلاً للخلاص. ولكن ذلك يدل على الجانب الذي لم يقع التفكير فيه من طرف العقليتين المتشابكتين.

لذلك يجب المضي قدمًا في تحليل نشأة الانغلاق العقائدي وكيفية اشتغاله لجعل هذا المفهوم أكثر فاعلية. إن الخطاب القرآني ثري بالجدل والدحض والحجاج والدعوة المستمرة إلى طاعة اللّه ورسوله، وهو مليء بالوعود للذين استمعوا إلى القول الحق

وآمنوا به من دون ردة، وبالوعيد للمعرضين والمنافقين والمشركين أعداء اللّه ورسوله. كل آية تتعرض للوعد والوعيد الذي سيتحقق يوم الحساب، وكل مؤمن مأمور بالقطيعة مع الحمية العرقية القائمة والاعتقادات التي تضرب بجذورها في التقاليد البالية وفي تعظيم الموتى بتفان من قديم الأزل. إن الأوامر والقوانين الاجتماعية وأنظمة القيم والتمثيلات والذاكرات الجماعية التي تستهدفها المواعظ القرآنية إما قُلبت وحُملت على الاندثار وإما تم إدماجها في نماذج جديدة للمعرفة الحقة الوحيدة المسماة "علمًا" خلافًا لعهد الجاهلية والعنف عندما كان الإنسان جاهلاً للأوامر الإلهية. في هذه المرحلة من الخطاب القرآني ما زال الانغلاق العقائدي لم يرتكز بعد، إذ تتضح ملامحه مع التذكير بحدود اللّه لتصنيف الأفعال ضمن الحلال والحرام، والطاهر والمدنس، والمقدس والدنيوي. ونصل إلى طور التشدد العقائدي مع الأحكام الشرعية المصرح بها التي تصبح فرائض دينية وقضائية وأخلاقية تقيس مدى قداسة الأعمال، والقضاة والمفتون يسهرون على التطبيق "الصحيح" للأحكام الشرعية (انظر الفصل التالي).

وقد بينتُ سابقًا التواصل العميق في سيرورة الفكر الحنبلي الذي استُحضر ونُشر في العالم بأسره من خلال أشكال الوهابية، وبواسطة البترودولارات السعودية. وفي هذه المرحلة من تحليل الانغلاق العقائدي سأضع ملاحظتين لتوضيح الحركة والسيرورة الحالية لهذا الانغلاق وانعكاساته السلبية المؤدية إلى تراجع الحقل الفكري في كل السياقات الإسلامية المعاصرة:

١ ـ بعد فترة من استجابة الشعوب المتفائلة لوعود أنظمة ما بعد الاستعمار بالبناء الوطني، برزت معارضات سياسية هدفها ترسيخ نموذج إسلامي للحركة التاريخية ضد التوجهات العلمانية للتحرير الوطني. وهكذا فإن كتاب **الفريضة الغائبة**[١] ظهر مجددًا ليكافح "الغرب" جذريًا. هناك مزايدة في المحاكاة بين الدول والمعارضة حول احتكار الإسلام لمرجعية عليا للتشريع السياسي والأخلاقي والثقافي داخل الدولة ـ الأمة. وتجد المعارضة دعمًا من شبكة تضامن استراتيجي يبدو فعالاً بدرجة ما في أوروبا أو في الغرب بشكل عام. وقد بلغ الإسلام الأصولي انتشاراً عالميًا في التسعينيات إذ نمّى حروبًا أهلية وإرهابًا دوليًا بلغا ذروتهما مع أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، تلك الأحداث التي خلفت قطبين أصبحا يمثلان صورتين عالميتين رمزيتين

---

(١) **الفريضة الغائبة**، عنوان كتاب لقاتل أنور السادات، محمد عبد السلام فرج. انظر تحليلي لهذا الكتاب في: *L'islam. Approche critique* **(الإسلام ـ مقاربة نقدية)**، باريس، ٢٠٠١، ص ١٦٧.

لصراع الخير والشر هما **الجهاد في مقابل ثقافة الماكوورلد**[١]. وبهذا فإن كل الأنظمة التي اتخذت الإسلام دينًا للدولة أو دينًا رسميًا في دستورها تدعم بصيغة ثقافية أو استراتيجية استمرار الانغلاق العقائدي تاركة "للعلماء" الرسميين وشبه الرسميين مسؤولية الاضطلاع بوضع سلطة عقائدية ظلامية لمواجهة العنف المسلح للإسلام الأصولي. وهكذا فإن المفكرين الناقدين مجبرون إما على التزام الصمت وإما على مجاراة الموقف الرسمي وإما على مغادرة الوطن. ولقد وصفتُ المصادر الفكرية والثقافية والانتشار والانعكاسات العديدة لهذا التطور في كتاب لي وضعته بالاشتراك مع جوزيف مايلا عنوانه *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal* **(من مانهاتن إلى بغداد. ما وراء الخير والشر)**.

٢ ـ إن النقاش النظري حول الوظائف الأيديولوجية المنحرفة المنسوبة للإسلام من قبل مجموع من الفاعلين لم يعد يجذب ناشطين مستقلين ذوي كفاءة علمية. فحتى المفكرون المغتربون لم ينجحوا في تخطي الحدود التقليدية للانغلاق العقائدي كما هي محددة في المدونة الرسمية المغلقة ومدعمة بانتظام بتيارات نضالية سواء أكانت وطنية علمانية أم دفاعية دينية. قلة هم أو بالأحرى غير واضح ظهورهم أولئك المفكرون أو الباحثون ذوو الشهرة الكبيرة الذين يدفعون استقلالهم النقدي إلى حد فتح طرق جديدة نحو الخروج المعرفي الإبستيمي والإبستيمولوجي من الانغلاق العقائدي، مثلما فعل فلاسفة الأنوار منذ سبينوزا في أوروبا. هذا وقد قام الباحث المغربي الشاب رشيد بن زين بلفت الانتباه إلى موضوع "المفكرين الجدد في الإسلام" ، فذكر ثمانية أسماء لمثقفين أصحاب حركات فكرية واعدة قد تعاملوا بحذر مع ما أسميته المكانة المعرفية ووظائف الوحي من خلال نموذج القرآن[٢]. وبمعنى آخر فإن العلماء التقليديين يحتكرون مراقبة العقل "الديني" الذي تم تسييسه شيئًا فشيئًا وإقصاؤه من الحوارات التعددية والنظرية للعقل القانوني التقليدي. إن المفكرين الحداثيين مثل رضوان السيد ومحمد الطالبي وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعبدالله العروي يتناولون المسائل المدروسة داخل إطار الانغلاق العقائدي، ولكن من دون إدراج **النواة العقائدية للإيمان** بالمنزلة المعرفية للوحي والبنية القصصية التاريخية للخطاب **الإيماني** والخطاب النبوي في حدود التحليل اللغوي والدلالي والتاريخي والإناسي والبعد المؤسِّس للإناسيات الثلاثية من قبيل : **العنف/ المقدس/ الحقيقة**، **واللغة/ التاريخ/ الفكر**، **والوحي/**

(١) ملحوظة من المترجم : تشير هذه العبارة إلى عنوان كتاب *Jihad versus McWorld* ، وهو عمل يقابل بين توسع حركة الجهاد الإسلاموي للرد على العولمة بالطريقة الأمريكية.

(٢) عنوان الفصل الثالث في كتابي *The Unthought...* **(اللامفكر فيه. . .)**.

التاريخ/الحقيقة، و**الدين/المجتمع/السياسة**... الخ. سنفهم إذن من خلال هذه الملاحظات وشرحها في مختلف أعمالي منذ عام ١٩٧٠ أن السلوك الأنسني الذي أدافع عنه في كتابي هذا لا يهدف إلى إصلاح ما هو داخل في إطار الانغلاق العقائدي فحسب، بل إلى الخروج من هذا الإطار بالمعنى الذي يقصده مارسيل جوشيه وغيره من المفكرين كجياني فاتيمو عندما يتحدثون عن "الخروج من الدين" أو عن "مسيحية غير دينية".

قبل مواجهة المشاكل التي تطرحها فكرة "الخروج من الدين" يجب أن أطرح شيئًا من التحديد بخصوص التدعيم الايديولوجي وامتداد الركيزة الاجتماعية للانغلاق العقائدي في المجتمعات المسماة إسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين. فتحت غطاء سياسات تحديثية مادية متماسكة ومحكمة بدرجة ما، يستمر في كل مكان عمل واضح أو خفي لأربع قوى يتكون من خلالها التطور التاريخي لكل المجتمعات الإنسانية: **فاللّه** يُعوض عنه، أو يجرى التعويض عنه في المجتمعات غير الغربية بالسيادة الشعبية مصدرًا للسيادة السياسية، لا الروحية. إذ تخلق الأولى نوعًا من خضوع معنوي للّه ورسوله ووسطائه، بينما تغذي الأخرى صراعات لانهائية بين المواطنين الذين لم يعد لديهم من حجية **السلطة الروحية** غير مادة بديلة يقدمها لهم بعض رجال الكهنوت المتحالفين بشكل كبير مع سلطات غير شرعية عديدة؛ و**السلطة السياسية** المتجسدة في الدولة الباحثة عن المشروعية والتي غالبًا ما تشعر بالنقص في صبغتها القانونية؛ و**السلطة الاقتصادية** التي تنزع نحو سيادة أو نفوذ تستمده من طُغم وجماعات ضغط تتمثل في عدد من "اللوبيات" و"المافيات" وهو نفوذ يفضل حكومة تؤثر في الشعب عن طريق ديموقراطية مؤقتة وشكلية في منطقها الإجرائي؛ ثم **الجنس** كحجية لكل الانفعالات التي تسيّر الحياة النفسية الفردية الخاضعة في الوقت ذاته لرقابة القوانين المعيارية البالية التي تحددها كل جماعة بشرية. إن تضافر هذه القوى الأربع الدينية (بالمعنى المذكور آنفًا) والسياسية والاقتصادية والجنسية، يمنع وصول الفرد إلى الوعي الصحيح الذي يؤدي به إلى أن يصير فاعلاً تاريخيًا داخل الجماعة أو الطائفة أو الأمة، في المؤسسة المخيالية، بل في الفكر ذاته. فإلى أي الاتجاهات تسير هذه القوى الأربع المتفاعلة على المستوى الفردي والجماعي بالمصير التاريخي للمجتمعات حسب طبيعة النظام السائد سواء كان دينيًا أم علمانيًا؟ بعبارة أخرى، هل يمكن الحكم من دون مشاركة العقل الديني الخاضع داخل الانغلاق العقائدي، أم من دون مشاركة العقل الحديث الغارق في الايديولوجيات المؤقتة، المادية، الحكومية أو الليبرالية، التي ليست أقل استعبادًا ولا قتلاً للإنسانية؟

إنني، وبإلحاح، أرجو من القارئ الانتباه، ذاك القارئ الذي قد تثبط همّته لكثافة المفاهيم والاستراتيجية النقدية التي طرحتها للتو. إنها تعني الكائن البشري كـ **وعي نقدي**، **وكفرد مواطن** خاضع للقوانين المعمول بها في كل مجتمع إنساني، و**كشخص** تمت تنشئته على أمل التحرير والحرية من خلال مشاريع واعدة بمستقبل مشرق إيجابي. وهنا نلاحظ جيدًا البون الشاسع، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، بين **الفرد ـ المواطن** الذي نما وترعرع في ظل الأنظمة الديموقراطية الحديثة، وبين الفرد الخاضع لما يفرضه عليه الانغلاق العقائدي الذي تجتمع فيه التباسات مضرة بالعقل مثل الاستبداد السياسي واستبداد الظلامية الدينية. إذ لا يعتبر فشل أنظمة ما بعد الاستعمار فشلاً اقتصاديًا واجتماعيًا فحسب، بل إنه من المنظور الأنسني يبدو أكثر خطورة إذ يصل الفساد فيه إلى درجة إلغاء العقل. ففي غياب سياسة ثقافية ومع التدخل الزائد للدولة في الشؤون الدينية[1] يظهر في إدارة التعليم الوطني عمل دؤوب منتظم لإفساد العقل ولتخريب الأجيال الصاعدة حتى في أوروبا وأمريكا .

إن نموذج السياسة الدينية يستدعي الغضب بصفة خاصة لأنه يكشف انعدام المسؤولية الفكرية إلى درجة تدفع علماء تقليديين ومدرسين باحثين يدعون أنهم "مفكّرون" إلى اليأس في ظل تحالف الدول الغاصبة لحجية السلطة الروحية مع رجال دين مرتبطين بالسلطة. ويتسع هذا التحالف ليشمل الحكومات الأوروبية الديموقراطية التي تقبل توجيه المهاجرين المسلمين عن طريق أئمة ظلاميين يجهلون حتى لغة البلاد التي استضافتهم، أئمة كانوا قد تكونوا وترعرعوا داخل سياج عقائدي مغلق ومنعزل فكريًا وثقافيًا حتى عن الإسلام الكلاسيكي. إلى يومنا هذا تُرك الإسلام الذي يدير شؤونه في فرنسا وزير الداخلية إلى هؤلاء الأئمة الذين ظلوا ـ باستثناء قلة قليلة ـ غرباء ومعادين لثقافة الجمهورية كما تبين قضية الحجاب مثلاً. وفي مجال إنجاز التاريخ الراهن لمجتمعات ما كان يُعرف بالعالم الثالث، لم يعد بالإمكان طلب الإدارة من الغرب، كما هي الحال في قطاعات الاقتصاد والمالية والتقنية. نلاحظ، على عكس ذلك، ومن وجهة نظر اجتماعية، تحوُّل الصدام إلى المجتمعات الديموقراطية نفسها.

نحن نعرف بأية دقة تحدد الشريعة الإسلامية التي يُطالب بتطبيقها في كل مكان[2]

---

(١) في موضوع الهدم الزاحف الذي يمكن مشاهدته عند النظر في إدارة الدولة الفرنسية للأديان، نموذج العلمانية، انظر: «L'islam et la France : Les islamologies appliquées» "الإسلام وفرنسا: ردود الإسلاميات التطبيقية"، في كتاب *Regards sur la France* (**نظرات على فرنسا**)، باريس، سوي، ٢٠٠٥.

(٢) اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) أنشأ سنة ١٩٩٧ مجلسًا إسلاميًا للفتوى ومقره دبلن. =

مكانة القوى الأربع السالفة الذكر وتصوراتها ووظائفها. فالحرب الأهلية في الجزائر وخارجها يغذيها المعارضون من مضمون الفكرة القديمة التي رد بها الإمام أحمد بن حنبل على الخليفة المأمون أثناء ما عرف بالمحنة مع المعتزلة وهي "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". والسلطة "الشرعية" التي تعلم أنها تفتقر للشرعية الديموقراطية، تبرر القمع باستخدام الفكرة القديمة الأخرى التي تؤكد أن طاعة حكومة ظالمة تمنع الفتنة أفضل من غياب أية حكومة بالمرّة. وهكذا تغرق كل الدولة والمعارضة في الأرثوذكسية (التقليدية) الدينية نفسها، في هيمنة الشريعة بالفرائض والمعايير التي تحدد "الأحوال الشخصية" التي تعوق تحرير وضع المرأة. إن الرهان الحقيقي للدعوة إلى الشريعة هو دائمًا حيازة سلطة علمانية أو أصولية تسد آفاق المعنى الحديث، وتغلق منافذ الخروج من الانغلاق العقائدي.

إن مراقبة الحياة الجنسية بالعديد من المحظورات والمحرمات التي تقيّد وضع المرأة والشباب على وجه الخصوص، والسلطة التي يتمتع بها الرجل الكهل المتزوج في عرف العائلة، كل تلك ظروف تنتج الاستمرار المؤكد والدائم للانغلاق ولتدعيم الانغلاق العقائدي بحكم العرف والعادات المخزونة التي رسخت خلال وقت طويل الطاعة العمياء من الابن لأبيه، ومن البنت لأخيها مهما كان عمره، ومن المرأة لزوجها، ومن الابن الأصغر لأخيه الأكبر... أما خارج إطار الأسرة فإن الفرد المؤمن يطيع سلطة العالِم الديني، والمريد يطيع الشيخ داخل الطريقة الصوفية، والكل يطيع الأمير أو السلطان أو الخليفة أو الإمام (واليوم نجد طاعة القائد الزعيم رئيس الجمهورية المزعومة أو الأمين العام للحزب). إن المجاهدين الإسلاميين يستحضرون هذا السلم لعلاقات السيد بالمسود بوصفه قيمة معنوية ودينية تهددها القوى الدنيوية للمجتمعات الحديثة. والأنظمة البديلة تحجب وراء ديموقراطية شكلية إجرائية البنية العمودية للهيمنة ذاتها. وإنني ألخص هذا الوضع في العبارة التالية : إن الإسلام من الجانب اللاهوتي هو أقرب إلى البروتستانتية، أما من الجانب السياسي فإنه أقرب إلى الكاثوليكية.

ونحن نفهم أن الانغلاق العقائدي ليس نتاجًا للتعاليم الدينية فحسب، فليست التعاليم الدينية إلا عاملاً لتقديس التقاليد والعادات والطقوس والقوانين الثقافية والمعتقدات "والقيم" والممارسات السياسية القديمة والمرتبطة في النهاية بمسألة النظام الرمزي والنظام الاجتماعي ـ الاقتصادي، والسلطة التي تديرهما. فهل يمكننا التساؤل

= وبذلك يقود الانغلاق العقائدي إلى نشاط ملحوظ على مستوى العالم في قلب الاتحاد الأوروبي. والأصوات التي تفضل نقد العقل الفقهي في الإسلام مستبعدة بالطبع من هذا المجلس.

عن الخروج من التحالف النسقي بين الانغلاقات العقائدية والبنية العمودية للسلطة في السياقات الحالية حيث حرب العصابات الإرهابية والأنظمة الاستبدادية تعرض العديد من الشعوب البريئة لغزوات احتلالية، ولإعادة فتوحات تدمر مشروعية الحداثة الفكرية، وتُخضع الديموقراطية لسياسات إجرائية كيدية تمارسها جماعات الضغط السياسية ـ المالية ؟ هل بالإمكان أن نحدد وسط هذه الفوضى العالمية الحالية وفي ظل إمبراطورية العنف المحض بعض شروط إمكانية الخروج هذا؟

الخروج من الانغلاق العقائدي

هناك إجماع على أن العقل الحديث يتميز عن كل تجلياته وممارساته السابقة بكونه اكتسب القدرات الفكرية والعلمية للخروج من الانغلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافاته الأسطورية التاريخية والأسطورية الإيديولوجية في اصطدامه بالواقع. هذا ويقال إن الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات ليتقدم كثيرًا حتى يواجه عائقًا جديدًا. وعلى عكس ذلك، فإن العقل الديني يبدو وكأنه يستغل لحظات تأزم القيم والإيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحة مبادئه وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كل ثوابت الوضعية الإنسانية مثل الحياة والعدالة والحب والأمل وأنساق اللامساواة والنفوذ والعنف واللاأمان والموت. هذا ما يحدث مع ما يسمى بـ "عودة الديني" بأشكال مختلفة حسب الظروف التاريخية والأوساط الاجتماعية الثقافية. أما في الغرب، فتمتد الليبرالية إلى ما هو أبعد من الاقتصاد والسوق، إذ تترك للمواطن حرية التعبير عن الخيارات الشخصية أو الجماعية للعيش، وذلك إلى درجة أن المحاكم والبرلمانات راحت تتساءل عن السمات التي تميِّز الدين عن التيارات المنحرفة والبدع. فهكذا تم الاعتراف بكنيسة "السيانتولوجي" في الولايات المتحدة وليس في فرنسا. كل هذه التساؤلات نابعة من الحداثة، بيد أنها تسمح في الوقت نفسه بإدراك الحدود العلمية والفلسفية لهذه الحداثة التي لم تحدد بعد مقاييس موضوعية معرفية ملزمة للجميع في المجال الذي طالما سمّاه علماء اللاهوت أو الكلام "الدين الحق" من جهة أو التيارات المنحرفة للأديان المغلوطة من جهة أخرى.

هذا وما زال الفكر الديني في الإسلام يتحرك في إطار الأحكام الموروثة عن الأدب البدعوي والقصصي التاريخي. لذا فإن الحدود الاجتماعية والسياسية والطقوسية والقانونية التي رسمها القرآن، لاسيما في السور المدنية، بين المؤمنين والمشركين وبين المسلمين وأهل الكتاب، وبين المؤمنين الصادقين والمنافقين، وبين المجاهدين في

سبيل اللّه والقاعدين عن الجهاد من الرجال والنساء، لا تزال مطلوبة لتؤمن للناس مكانة قانونية ودينية تتلاءم مع تعريف القانون الذي ساد خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. إن الصراعات الجارية منذ السبعينيات بين مؤيدي التطبيق الحرفي لهذا القانون من دون النظر إلى تاريخيته وبين الذين يريدون الخروج من الانغلاق العقائدي تهدف إلى الوصول إلى الحكم أكثر من السعي إلى تحقيق روحانية دينية، لأن مسألة تاريخية كل أشكال الإيديولوجيا ، بما في ذلك الإيديولوجيات الدينية، لم تصبح بعد من المسائل **المطروحة للتفكير** (أو الممكن التفكير فيها) وللتحليل والنقاش في مختلف السياقات الإسلامية المعاصرة. ومن المعروف أن العديد من الدساتير تعلن الإسلام دينًا رسميًا أو دينًا للدولة. والأمر الملازم لهذا الاعتراف هو مبدأ الأفضلية، أي تفوق قوانين الشريعة على القوانين الوضعية الصادرة عن السلطة التشريعية الإنسانية. وهكذا يمكن تفسير عدم المساس بنصوص الأحوال الشخصية في العديد من الدول. وحتى إذا كان النقاش حول مجال تطبيق القانون المسمى بالإسلامي يتواصل في كل مكان، وإذا كانت بعض الدول كتركيا وتونس قد أدخلت بعض التعديلات على الأحوال الشخصية، فإن المواجهات لم تصل إلى طرح سؤال طالما طرحناه نحن ألا وهو : كيف يكون الخروج من السياج الذي رسمته المدونة القرآنية؟ وهذا ما يفسر أهمية توضيح طرق ووسائل هذا الخروج الذي لا مفر منه تاريخيًا. وبهذا الصدد نجد مثلاً نموذج المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية في أوروبا الغربية وهو نموذج بنّاء. أما بالنسبة للأرثوذكسية واليهودية فمسيرتهما التاريخية تشبه النموذج الإسلامي.

وعلى كل حال فمهما كانت صحة كل ما سبق ذكره فإنه لا يكفي للبحث والتنقيب عن شروط هذا الخروج أو على الأقل للبحث في استراتيجيات تفادي الانغلاق العقائدي في السياقات المسماة إجمالاً بالإسلامية. أما باقي النظم المؤثرة في العوامل الاجتماعية (التعبيرات الثقافية والاقتصاد الرسمي والاقتصاد الموازي وسلوكيات التجاوز الفردية والجماعية الملائمة للواجبات القانونية والضوابط الأخلاقية القانونية) فهي تفتح مجالات وتتيح لحظات للتنفس أو لتخفيف ثقل الانغلاق العقائدي. وهكذا يُبيّن التحليل العميق لآليات إنتاج المجتمع إبداعية الفاعلين وقدرتهم على توظيف قوة الجدل بين الإكراهات السياسية العقائدية لصالحهم من ناحية والبحث عن حريات بدائية ونشاطات بديلة من ناحية أخرى. وهكذا يمكن إدراك الهوة التي تفصل بين التوظيفات الهادمة للدين في مختلف السياقات الإسلامية وبين الدين بوصفه موضع أمل وتجربة حية للمقدس والإلهي، وتوجهًا أخلاقيًا ـ روحانيًا للحياة اليومية، و"معنى غير مشروط للصلاحية كتسام داخلي"، و"ترميزًا لما هو غير مشروط، وبوصفه صيغة غير قابلة

لاختصار المضامين الإيجابية للإيمان»[١]. بالتالي فإن من المهام الأساسية التي تقع على عاتق المثقف الناقد أن يتابع بداية تكوّن هذه الهوة، وأن يحدد زمان ترسخها العقائدي ومكانه، وذلك ليس فقط للمشاركة في النقاشات حول نظريات الدين، وإنما كذلك للمساعدة بشكل ثقافي فعال على تعدي الاستخدامات الهوامية والمدمرة، التي يقوم بها المؤمنون والمراقبون، بما هم المفسرون للكلمة ـ الجعبة: "إسلام"، متعددة المعاني، وهي استخدامات بدأت في الظهور منذ القرن التاسع عشر مع الإصلاح السلفي. وإنني إذ أشدد على هذه النقطة، أرمي إلى وضع حجر الأساس لبناءٍ ينبغي أن يشارك فيه العديد من الباحثين.

ومن الضروري في هذا السياق أن نلجأ إلى البحث الدقيق للعلوم الاجتماعية حول الإنتاج الخيالي للمجتمع من أجل وضع أسس راسخة للسؤال الأساسي الذي طرحته في العديد من الأعمال. ففي هذه المرحلة من تاريخ المجتمعات التي تسيطر عليها المرجعية الإسلامية، ينبغي البتّ في الاختيار بين **الإصلاح** أو **الهدم**، أي الاختيار بين إعادة تنظيم مضمون السياج العقائدي الموروث والاستمرار في إعلان استحالة المساس بأصول الدين المؤسسة للقوانين، وبامتدادها اللاهوتي، مع التخلي عن هذه الرموز لصالح السلطة السياسية لتقوم هي بتوظيفها، أو فتح جميع آفاق البحث العلمي والفكر النقدي الحر لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي من أجل المشاركة في إنتاج تاريخ تضامني للشعوب والثقافات ومجتمعات المعرفة المشتركة. وهذا الاختيار يتضمن التخلي عن الخصوصيات الكاذبة والفروق الهوامية وأساليب الإنتاج الإيديولوجي للحقيقة، وكذلك التخلي عن اغتراب العقل والتوظيف الآلي، أو الهادم للمخيلات الاجتماعية. ونحن هنا بصدد الاختيار بين التوارث بالمعنى الاجتماعي للكلمة (أي توارث أشكال الجهل المرسَّخة منذ الطفولة) في إطار العائلة والمدرسة والإعلام والمسجد وغيرها من أماكن التعبير الثقافي والديني أي المؤسسات باختلاف درجاتها، وبين **سياسة هادفة إلى إعمال العقل**، وخاصة في مجال البحث والتعليم، وهي سياسة من شأنها أن تحرر أخيرًا كل القوى والمواهب الإبداعية.

وثمة دراسات علمية ممتازة حول تحليل الخطاب المدرسي، وخطب المساجد، والخطابات الرسمية، والخطاب الإعلامي الساحق، قد وقفت على الدور الإستلابي لهذه الخطابات، وعواقبها السيئة على وظائف العقل والخيال والذاكرة والإحساس التي

(١) حول هذه المقاربات التأملية للواقع الديني، انظر ب. جيزيل وج. م. تيتاز (محرزان)، *Théories de la religion* (**نظريات دينية**)، منشورات لابور وفيديس، جنيف، ٢٠٠٢. وسوف أخصص لهذا الكتاب تحليلاً مطولاً بالأسلوب التأملي الذي أتبعه في الفصل السادس.

من شأنها أن تحرر الإنسان. فالمدرسة حين تؤدي إلى تجاهل أجزاء كاملة من الحقيقة في السنّ التي ينبغي أثناءها أن تنمى شتى إمكانات التفكير النقدي والتساؤل العلمي والفلسفي، فإنها لا تتخلى فقط عن مهمتها الأساسية بل إنها أيضًا تؤثر سلبًا ولسنين طويلة في خصوبة العقل، وبالتالي في عملية التحرر والتطور في المجتمع كله؛ إذ يصبح هذا المجتمع سجينًا لما سميته منذ زمن أنظمة "**الجهالات المؤسّسة**". فالفاعلون في المجتمع يستخدمون هذه العقائد الموروثة على أنها معارف موثوق فيها من أجل بناء حجج مقبولة لتشريع العنف الإرهابي الهادف إلى إعلاء شريعة اللّه المقدسة، وهذه العملية تتم داخل ما سميته المثلث الإناسي : **العنف، المقدس، الحقيقة**. ويضاف بالطبع إلى الآليات الداخلية التي نجم عنها هذا التطور في أي مجتمع، العواقب السيئة للمناورات الجغرافية السياسية للغرب، وهي مناورات ظهرت منذ القرن التاسع عشر. وجدير بالذكر أن الأنظمة وهي ديموقراطية قامت هي الأخرى بطمس السياسة الهادفة إلى حماية العقل النقدي وتقدمه وبتوظيف هذه السياسة لصالح سلطتها.

زمن الإصلاح وزمن الهدم

إن المقابلة بين الإصلاح والهدم تتطلب شرحًا أوفر وتبريرات أوسع، فالإصلاح في الفكر الإسلامي يحيل على مفهوم وممارسة خطابية وحركة تاريخية نجدها في الواقع في كل المجتمعات. ومن المعروف أن خلافات عميقة قد وقعت أثناء السنوات الأولى للنظام الجديد القائم على إدارة المدينة الإسلامية بمعناها السياسي في يثرب (المدينة المنورة). فقد تم اغتيال ثلاثة خلفاء، الواحد تلو الآخر، بل وانفجرت بين علي ومعاوية الفتنة الكبرى التي نرى نتائجها العقائدية والسياسية حتى اليوم في الأنظمة التي قامت في الخمسينيات والستينيات بعد حركات الاستقلال. وهكذا، وصل تبلور الإسلام في شكل دولة ـ أي بوصفه مصدرًا لسلطة دينية ظلت طويلاً مقصورة على رجال الدين والشريعة ـ إلى ذروته، بما أن القائمين على الإصلاح الديني صاروا إما موظفين لدى الدولة أو أفرادًا هامشيين لا تأثير لهم على السلطة الدينية ولا على السلطة السياسية. وفي الإسلام التقليدي، كان العلماء يتقلدون مناصب تتطلب تمكنًا من العقيدة من خلال أعمالهم وأسلوب تدخلهم في الفكر الديني والحياة الدينية. وهكذا فقد استطاع بعضهم أن يقوم بالدور النقدي الذي يُكلّف به المثقفون في الفكر الحديث والثقافة الحديثة. وإذا ما نظرنا إلى التاريخ يمكننا أن نقول إن إمكانيات إيجاد سلوك إصلاحي قادر على التأثير في العلاقة بين المؤمن ودينه ونظام الدولة قد قضت عليها سياسة طغيان هذه الدولة، وهي سياسة فُرضت في مختلف السياقات الإسلامية.

ويمكننا أن نعتبر أن إدارة الدين هذه تندرج تحت المنطق الشمولي للأحزاب ـ الدول التي ترفض كل أشكال المعارضة السياسية؛ وبالتالي فقد تقلص دور الإسلام بوصفه دينًا في ثلاث وظائف ذات أصل سياسي. فمنذ أكثر من خمسين عامًا وهو يمثل **الملجأ** و**المكمن** و**المقفز**، إذ نلجأ إلى التقوى لاستعادة نوع من الأمل بعد أن سدت الدولة منافذ الأمل السياسي عقب لحظات النشوة البدائية الناجمة عن حركات الاستقلال، وتحول الأماكن المقدسة، من مساجد وأماكن للحج وطرق صوفية، إلى مكامن للإعداد سرًا لحركات معارضة مضطرة إلى الاستتار. وهكذا يصبح الدين **مقفزًا** شديد الفاعلية لإثارة المخيلات الاجتماعية ضد كل الفراعين، أي الأنظمة التي خانت عهد الله ونبيه. أعيد إذن فتح السبل أمام الفتنة الكبرى بأهدافها القديمة والحديثة بين ورثة حراس الإسلام الحقيقي، إسلام الأصول ، والمنحرفين المهرطقين الخارجين عليه بكل انتماءاتهم المضادة للإسلام الذي لا يمس[1].

وفي هذا السياق، فقد اتخذت القوى الشعبية التي تحولت إلى حركات هدم من خلال الإرهاب أهمية جعلت منها ثورة منذ شباط/فبراير ١٩٧٩، وهي ثورة نُعتت بالإسلامية بغير حق، مع وصول الخميني إلى السلطة في إيران. وقد قرر الغرب أن يحد من نجاح هذه الحركة الهادمة بحركة هدم مضادة ولدتها آليات التعبئة والتشريع نفسها التي وصفناها من خلال الاستعارات الثلاث: الملجأ والمكمن والمقفز. ونحن نعلم تطور ما أسميه بـ **المآسي المبرمجة تاريخيًا**، أي المآسي الناتجة عن تحالفات إجرامية بين أنظمة تعرف بالقومية هدمت بشكل منتظم كل قيم المرجعية الدينية والسياسية والثقافية لعدد كبير من الشعوب، وبين أنظمة ديموقراطية متقدمة مناصرة لحقوق الإنسان ولقيم التحرر. وبينما أكتب هذه السطور فإن عمليات الاغتيال والتحطيم والتعذيب والقمع ومذابح الأبرياء مستمرة، ليس فقط في العراق وفلسطين، وإنما في كل بؤر البؤس التي تضاعفها اللعبة الجهنمية الناتجة عن الأفكار والفلسفات والمعارف والتقنيات والتصورات والإرادات والطبقات الاجتماعية والمؤسسات والاحتياجات والتخيلات التي ترمي بثقلها على مستقبل الأحياء وعلى كوكبنا الضحية.

ولا يمكن للهدم الفكري والروحاني الذي أدعو إليه أن يختلط بالهدم الذي يؤدي إلى جنون الإرهاب، ولا بالهدم القاتل والمعادي للإنسانية الذي تقوم به التحالفات الحكومية. فعلينا التذكير بأن مصطلح الهدم يعني أولاً قلب الأنظمة القائمة من خلال

(١) لقد شرحت للمرة الأولى الاستعارات الثلاث المذكورة هنا في مداخلة أثناء مؤتمر عقد في واشنطن في آذار/مارس ١٩٨٦. انظر: *The Politics of Islamic Revivalism* (**سياسات البعث الإسلامي**)، ش. ت. هنتر (محرر)، إنديانا، ١٩٨٨، فصل "الجزائر"، الفصل الحادي عشر.

تفجر ثوران يمكن أن يتطور إلى مرحلة مواجهات عنيفة بين ما تسميه كل الأنظمة حفظ الأمن من ناحية، ورفض الخضوع والمعارضة والفوضى من ناحية أخرى. وهذا النوع من الهدم صار حقيقة يومية، وهو يبلغ في كثير من المجتمعات **كثافة مأساوية**، وبمعنى يوازي حتمية المأساة اليونانية.

أما حين أتحدث عن هدم الفكر الديني ببناءاته القصصية التاريخية للإيمان، أو عن هدم الفكر الحديث بتحولاته الأسطورية الإيديولوجية، فإنني أعني بالفعل إعادة إعمال حركة فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بهدف فتح آفاق جديدة للمعنى وقابلية الفهم والمعرفة مع مراعاة ضرورة الإفهام، وتوجيه الحركة التاريخية الثورية. فهذا التنوير صار ضروريًا للغاية، وحركة التنوير ببعديها الفكري والروحاني تحيل على أصوات الأنبياء التي قُدمت للإنسانية وسائل مستدامة موثوقًا فيها وخصبة للتفتح. وكل القراءات اللغوية والإناسية للكتاب المقدس والقرآن، تظهر أن الخطاب النبوي هادم على الصعيدين البنيوي والرمزي[١]. إذ يسبق هذا الخطاب كل تحرك، ويتجلى كموضع امتثال في كل زمان ومكان لبناء آدمية الإنسان. فالمخيال الديني يحتفظ بارتباطاته بهذه القدرة على توقع الخطاب النبوي والحركات الأصولية تتمكن من استغلال المخيال الديني بكل هذه الفعالية النفسية والاجتماعية نظرًا لهذا الارتباط. وهكذا فإن كلاً من المقموعين والمنبوذين والمعدمين والمتشردين العاطلين الذين لا أمل لهم، والذين تنتجهم العولمة بأعداد هائلة، وكذلك الأثرياء والمثقفين والعلماء المؤهلين على مستوى عال، يتشبثون بما يقدمه الفكر النقدي على أنه "الوهم الأكبر".

إن استراتيجيات التدخل النقدي للعقل المنبثق تعمل على الخروج من حالات اللبس والتدخل والتناقض والفوضى الدلالية التي تتضاعف في مجتمعاتنا، مجتمعات الاستعراض والاستهلاك والفكر العارض والمعارضة الجذرية، ومجتمعات الرغبة في السلطة، والصخب والحروب والضوضاء. إلا أن الخروج من هذه التعقيدات لا يكفي لإعادة ترسيخ سلطة الفكر النقدي. كما أننا لا يمكننا أن نكتفي بفلسفة للتاريخ تقتصر على ما سمَّاه ريمون أرون "التأمل الجمالي للخصوصيات"، فثمة عدد كبير من الفلاسفة لا يزال يكتفي بهذا التأمل السلمي الذي يتفادى كل النقاشات المرهقة حول الموضوعات الحيوية. وبالفعل فإن معالجة الدين في "حدود العقل" على طريقة كانط تُعتبر تمرينًا فكريًا أساسيًا ولكنه غير كاف إذا ما تجاهل المعلمون وطلابهم كل شيء عن تاريخ الأديان وأنثروبولوجيا الأديان. فبدءاً من الدولة التي تعلن دينًا رسميًا

---

(١) انظر الطبعة الثالثة من كتابي *Lectures du Coran* **(قراءات القرآن)** القريبة الظهور.

وتمذهب مواطنيها، ووصولاً إلى تلك التي تحرم مواطنيها من الثقافة الأساسية لتكوين الشخصية الإنسانية، لا نبالغ إذا قلنا إننا نخرج من أزمة لنقع في أخرى. والفكر الهادم لا يدعو فقط إلى توقيع العرائض والنزول إلى الشارع للتظاهر، بل إنه يتناول أكثر الموضوعات تغييبًا أو تقديسًا، وإن كان هذا التقديس عشوائيًا ويتناول التقاليد التي تحميها التابوهات الدينية و/أو السياسية اعتمادًا على تعبئة فرق من الباحثين والمفكرين والكتاب والفنانين والمعلمين والوسطاء الفكريين الثقافيين والعاملين السياسيين والدينيين القادرين على تنفيذ شتى برامج التدخل المعرفي النابع من حركة العقل المنبثق، وذلك من دون أي تنازل. وفي إطار المجال الإسلامي أذكر المهام التالية :

١ ـ العمل في المجتمعات المنشغلة بالحدث الإسلامي على تجميع المعلومات الخاصة بالاحتياجات والآمال، وأكثر الطلبات شرعية وأكثر التعبيرات عن الذات عنفًا، والتصرفات الفردية والجماعية الأكثر تكرارًا والتي لا تجد ردودًا مناسبة منذ الخمسينيات، لا من قبل الدولة ولا "السلطات" الدينية ولا البيروقراطيات ولا البحث العلمي ولا النظم التعليمية ولا المنظمات الدولية.

٢ ـ وبناء على تلك المعطيات التي تم تجميعها ينبغي علينا إعادة تكوين المراحل التاريخية لحركات العنف الهيكلية التي قام بها واستغلها فاعلون اجتماعيون مختلفون منذ حركات التحرر. ويُعتبر هذا العمل الاجتماعي التاريخي المطبَّق على انتشار العنف في شتى السياقات الإسلامية ضروريًا من أجل وضع قاعدة من الأحداث على المستوى التاريخي والاجتماعي والإناسي، وهي قاعدة أساسية قبل البدء في عملٍ أكثر أهمية، ألا وهو إيجاد بديل للنقد الهدام لسبل الفكر القصصي التاريخي الموروثة عن ماضٍ متخيل بل هوامي وكأنه المصدر الأصلي لكل حركة تاريخية نحو الخلاص.

وتمثل هاتان الخطوتان الرؤية المحورية والمتكررة للسلوك الإصلاحي الذي يُقدَّم ويعاش على أنه عودة ضرورية إما إلى طريق الخلاص الذي رسمه اللّه للمؤمنين، أو إلى الوعود الواهية التي تنتجها البرامج الانتخابية في إطار الثقافة الحديثة، ثقافة السيادة الشعبية والإدارة الديموقراطية للرموز، ثقافة الموارد البشرية والمادية والحريات والحقوق في المجتمع المدني بينما تنتهك في شتى الحالات حقوق العقل الذي يُعتبر الضامن الوحيد للصلاحية والشرعية والمطابقة للقانون والقيم التي تتضمنها كل النماذج "المثالية" لإدارة المدينة السياسية polis, polity. فالعقل المنبثق تقع عليه مسؤوليات تأصيل هدم شتى البناءات السابقة على العقل، والتي فشلت إما في التعرف على مواضع الفشل والنفاق والضياع والمعارف الخاطئة والضمائر الكاذبة الناتجة عن كل

ذلك، أو في تجاوز أكثر التنازلات إضرارًا بالإنسانية تجاوزًا نهائيًا. كما أننا ينبغي أن نبقي حذرين ومتواضعين وأن نتساءل على النحو التالي : بما أنني استطيع التعرف على الظروف التاريخية والنظرية لحالات الفشل والنقص المتتالية للنموذج الديني والنموذج الحديث لحركة التاريخ، وبما أنني استطيع شرح هذه الظروف وتسميتها وتدريسها، فماذا يمكنني أن أفعل، أن أقترح، أن آمل في التحقيق بشكل أفضل في هذه المرحلة من تقدمنا التاريخي؟ ومن هم الفاعلون المنشغلون بلا ملل بالمهام التي تفرضها هذه التساؤلات في عالمنا الحالي، وبمواردنا البشرية القائمة؟ هنا يتدخل العقل المنبثق، علماً بأن الهدف هذه المرة ليس بناء سيادة لأمة أو وطن مقدس، وإنما خلق نظام عالمي لا يمكن أن يتعرض فيه أي إنسان أو كائن حي أو جزء من الكوكب أو الكون لشرور المفترسين، للوحوش "الشرعيين"، سادة "الدول المارقة"، هؤلاء الذين يهدمون ما استطاع العقل أن يقدمه للإنسانية بصبر ودأب، ورغم مراحل الضياع. وهكذا نرى أن الهدم بالعقل المنبثق يتطلب زهدًا فكريًا وتواضعًا وثقة في النفس وأملاً ودقة في البحث التفسيري وجرأة في العمل.

نظرية الخروج من الدين

لقد ذكرت ـ بشكل عارض ـ هذه النظرية في الفصل السابق، ومناقشة المشكلات التي تثيرها ليست على وشك الانتهاء، ولذا سوف أعود إليها باختصار من منظور الخروج من مختلف السياجات العقائدية القديمة والحالية. لقد اعتقد الإنسان في القرن التاسع عشر أنه يستطيع قصر الدين على أنه مخلف من المخلفات ويمكن تخطيه في النهاية بفضل التقدم العلمي، وها هي الديموقراطيات، النظم الديموقراطية العلمانية، في أوائل القرن الحادي والعشرين تفاجأ بالعودة العنيفة لحركات دينية مزلزلة .

فبعد أربعين أو خمسين عامًا من التحرر صارت العلاقة الثلاثية بين الدولة والإسلام والمعارضة علاقة **انتظامية** systémique في مختلف السياقات الإسلامية ، بحيث لا يستطيع أي من الثلاثة التخلص من الضغوط التي يفرضها عليه الآخر. إلا أن "الإسلام" بوصفه مجمعًا كبيرًا للقواعد والمعتقدات واللامعتقدات، لا يمكن أن يصير إرادة فاعلة إلا من خلال مختلف الفاعلين الذين يلجأون إلى أجزاء من هذا المجمع من دون أن يستنطقوه بوصفه بناء اجتماعيًا ـ تاريخيًا قائمًا، وبوصفه مجموعًا معقدًا من القوى والمعطيات. إذن فما يعرف بالموارد المعبئة" للإسلام" هو في الواقع مبادرات للفاعلين الذين يستقطعون أجزاء من هذا المجمع لمساندة أفكارهم متجاهلين سياقات ظهورها، والسياقات الجديدة التي تُفرض عليها عشوائيًا (أتذكر هنا مثال الحجاب

الذي استغله الجميع من دون إعادة النظر فيه، كما أذكر الوظائف الجديدة للتطبيق المتشدد لأركان الدين الخمسة). إذ تُشرَّع شتى استغلالات الرموز والمعاني والسياسة من خلال الشعار الشهير: "الإسلام صالح لكل زمان ومكان"، ويحال كذلك إلى كلمة اللّٰه وإلى وحيه والسنن النبوية والقانون الإلهي المقدس اللاتاريخي والوصايا الإلهية من دون الرجوع إلى النقاشات اللاهوتية التي دارت حول هذه المفاهيم، ولا إلى ضرورة **إعادة التفكير** في هذه المصطلحات المحملة بشتى أشكال اللبس والجهل المتراكمة منذ توقف النشاط البحثي اللاهوتي والتفسيري.

فكيف يمكننا في ظل هذه الظروف الحديث عن الخروج من الدين في السياقات الإسلامية؟ هل يمكننا أولاً القطع بأن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يسمح بالتقدم التاريخي نحو الخروج من الدين، وأن هذه الخاصية الملازمة لهذا الدين هي التي أدت بأوروبا المسيحية إلى الخروج من الدين، من خلال الثورات الثلاث المتقاربة: الانجليزية والأمريكية والفرنسية ؟ وهل يمكننا على العكس ـ نظرًا إلى المأزق الذي يوجد فيه الإسلام بين تسييسه من قبل دول استبدادية وبين تجريده من روحه من قبل حركات معارضة ـ أن نستنتج أن أي خروج من الدين معرَّض من الناحية الاجتماعية الثقافية إلى فشل محتم وأنه لا يمكن حتى التفكير في إمكانيته نظرًا للظروف الحالية ؟ بل يُمكن لنا أن نقول إن سؤالاً كهذا لا يصح أن يُطرح لأسباب عديدة أهمها أنه حتى المثقفون والطبقات المثقفة تعرف مخاطر النقاشات المتعلقة بالخروج من المرحلة التاريخية التي تتميز بإدارة المؤسسة الدينية المسيّسة للمجتمعات والرموز، لذا تقوم أكثر الشخصيات تأثيرًا بتكرار أن الإسلام ليس عليه أن يحذو حذو المسيحية أو أوروبا المعلمنة ، ويكررون ذلك باقتناع، ولكن بلا حجج قوية؛ وبالتالي على الجمهور أن يكتفي بتكرار **العقيدة** القائمة على الاستثناء الإسلامي الذي أوضحته سابقًا.

لحسن الحظ أن ثمة عقولاً نادرة تهتم بالبعد الفلسفي والأنثربولوجي لحركة عامة لتاريخ الإنسان في المجتمع. فالمسألة ليست مسألة احتذاء نموذج ما، وإنما هي إغناء معرفتنا بالدين من خلال القيام بتحليل واف للمقارنة بين دينين ينشدان اعتبارهما استثنائيين. والاستثناء هنا يعني طموح الدين إلى فرض نفسه بوصفه دينًا كونيًا. إلا أنهما دينان يمثلان من الناحية التاريخية والعقائدية والنمطية مسلكين مختلفين وكذلك نموذجين مختلفين للتحصيل الفكري والروحاني والمؤسسي. وأفضل هنا أن أستخدم كلمة "الاختلاف" وليس "عدم المساواة"، فأنا أعتقد أنه من الضروري أن نحافظ على المواقف المبدئية التي سمحت لكل مؤسس من مؤسّسي الدين بمحورة تعاليمه الأساسية. وهذه المواقف كانت تحمل في طياتها ثروات ذات دلالات مختلفة يعبّر عنها

البناء القصصي ـ التاريخي **للخطاب النبوي**. ولهذا فقد فرَّقتُ منذ زمن بعيد بين **الحدث القرآني** بوصفه مدونة رسمية مغلقة، وبين **الحدث الإسلامي**، ويوازي ذلك الحدث التوراتي العبري في مقابلة الحدث اليهودي والحدث الإنجيلي في مقابلة الحدث المسيحي[١]. عند كل موقف مبدئي يطرح الدين نفسه على أنه بداية جديدة لمنظومة من العلامات والرموز والقواعد والطقوس والمؤسسات، وليست الشيفرات المقترحة سهلة الفك، فوحده المحلل الحديث المتسلح بحصيلة من العلوم الإنسانية والاجتماعية يستطيع إعادة وضع هذه الثغرات في مسارها ووظائفها، إذ اكتفت اللاهوتيات بترجمتها وفقًا لأنظمة من العقائد والقوانين تخضع التاريخ كله إلى أفق من المعنى والأمل يتفق مع تاريخ الخلاص.

إن الاختلاف يرجع إلى مواقف تاريخية طارئة ومعتقدات ولامعتقدات، وطقوس وقواعد يضعها ويطبقها ذوو السلطة العقائدية. وهكذا فإن عملية الهدم ورفع القدسية وإعادتها، ورفع الإلوهية وإعادتها، ورفع الأسطورية وإعادتها، إنما هي عملية تخص المدونات الإيمانية. وشتى الاحتمالات تعترض هذا العمل، كما أنها لن تختفي أبداً. إلا أن الخطاب الديني يمحوها ويغيِّر ملامحها من خلال طرح مفاهيم وتسميات مختلفة يعلمها اللّه ويضمنها. إن هذا الفاعل دائم الوجود، المُرْسِل والمُرْسَل إليه، المُخَاطِب والمُخَاطَب الذي ينطق بكلمة الحياة في شكل خطاب صار مؤسسًا ومجمعًا في المدونات الرسمية المغلقة. هذا الفاعل يحمل أسماء عديدة ويلعب أدوارًا مختلفة تتنوع باختلاف اللغات والأديان. إن الرغبة في تقريب الأديان من بعضها اليوم لا تنفك تتحدث عن إله واحد من دون إدراك الملابسات وفقدان المعنى الذي ينتج عن هذه الفكرة النبيلة الخطيرة وغير الفعالة.

ونحن نرى بشكل واضح أن ثمة أدوات وآليات مشتركة خاصة **بفك الشيفرات وإعادة التشفير**، ولكن مع التقدم في وضع "**المنظومة الكبرى**" الجديدة[٢]، تتضاعف الاختلافات وتأخذ لنفسها الدور السيميولوجي للخاصية التعريفية بالتفرقة بين كل الأديان، وهي وظيفة مماثلة لتلك التي بيّنها علماء اللغة فيما يتعلق بالبناء الصوتي للغة. وإذا ما تابعنا هذا التحليل السيميولوجي والأنثروبولوجي ـ التاريخي لما يعرف عموماً بالأديان، فسوف نجد أن هذا التحليل ينطبق وبدقة شديدة على الثورات التي يمكن أن تفهم أيضًا على أنها بدايات جديدة لمنظومات من الشيفرات التي ترفع القدسية

---

(١) لن أكرر هنا الشرح الذي وضعته في كتابي. . . *The Unthought*، المشار إليه سابقًا.

(٢) عنوان لكتاب ن. فراي (N. Fry) *Le Grand Code.* (**المنظومة الكبرى**)، باريس، سوي، ١٩٨٤.

والحرمانية والأسطورية والرمزية والكينونة والاستعارة لإعادة إنتاج المسارات نفسها التي أعلن مؤخرًا بطلانها. حتى جياني فاتيمو الذي يصر على وضع نفسه في مجال ما بعد ما وراء الطبيعة، يدرج مجددًا في هذا المجال حججًا من المفترض أن تُستبعد، وهذه النقطة أساسية في إعادة دراسة نظرية الخروج من الدين، أو وفقًا لفاتيمو في إعادة دراسة الغرب بوصفه مسيحية علمانية أو مسيحية بلا دين. وما دامت المسيحية مستمرة في كونها عقائدية ومساراً تاريخياً ملموساً، فإن الإسلام والأديان الأخرى ستجد لنفسها شرعية للاستمرار في تنافسها حول الحفاظ على احتكارها لمبدأ الدين الحق، وهو تنافس يقلد فيه كل دين الدين الآخر.

إن انتقال الحدث الديني إلى مجال ما وراء الديني وما وراء الحداثي سيظل ممنوعًا بسبب الجمود العقائدي للاهوت ولمبادئ ما وراء الطبيعة المؤسِّسة لهذا اللاهوت. يكتسب هذا صحة إضافية إذ إن ما أسميه بـ"تنافس المقلدين"، وهو مفهوم يختلف عن مفهوم ر. جيرار، ينعكس اليوم في عنف يوازي العنف الذي تنتجه هذه الصورة غير المحتملة واليومية للأطفال المذبوحين والنساء المبقورات البطون والجثث الملقاة في المقابر الجماعية، والمراهق الذي يلقي بالحجارة على دبابة مصفحة. وسواء كان الغرب منفصلاً تمامًا عن المسيحية، أو كانت مسيحية بلا دين، فإنه مستمر في توفير الظروف الهيكلية المؤدية إلى نشر العنف على مستوى العالم. وهو إذ يفعل ذلك يرمق بخليط من التعالي والاحتقار والكراهية الإسلام وهو يعيد استخدام الآليات العتيقة للجهاد بوصفه حربًا مقدسة ضد الكفار، في حين أن هذه الحرب ليست من الناحية الأنثروبولوجية إلا حربًا عادلة، توازي تلك التي نادي بها الرؤساء العلمانيون بوش وميتران منذ حرب الخليج الأولى. ولا يزال صحيحًا أن الإسلام إذ يصادره الناشطون الأصوليون الذين لا يتبعون برنامجًا سياسيًا محترمًا، لا أمل له في الانضمام لنادي الأمم المتحضرة التي ترفع شعارات المؤسسات والقيم التي يبحث عنها كل سكان الكوكب الأرضي. وترشيح تركيا للدخول في الاتحاد الأوروبي قد يؤدي إلى حلحلة العديد من الأمور في إطار حوض البحر المتوسط، خاصة وأن الثورة المسماة بالإسلامية في إيران قد استقطبت بشكل عبثي عددًا كبيرًا من المواطنين الذين راهنو على هذا الحدث "المحرِّر".

لا شك في أن التحول التاريخي الناتج عن هذا الاستقطاب أكدته المذابح الناتجة عن الحرب الأهلية في الجزائر والمأساة العراقية والمأزق الإسرائيلي - الفلسطيني والتهديدات الموجهة إلى المملكة العربية السعودية يمثل طريقًا مختصرًا للخروج من الدين بشكل عبثي أيضًا، أي نظرًا للمآزق التاريخية التي تقع في مختلف السياقات

الإسلامية. وبالتالي فقد يُعتقد أن للعبث والإرهاب والعنف الهادم فعالية أكبر لخروج بسرعة أكبر من هذه المآزق، مقارنة بالمنهجيات الدؤوبة والعلمية للعقل. وهكذا يكون الإسلام الهوامي لدى الملالي، ولدى جنود بن لادن قد حقق ـ وتلك مفارقة ـ أكثر مما حققته قرون من الإصلاح وبشكل أسرع. إلا أن هذه المرحلة من اللعبة الكبرى المتحولة التي تتم على مستوى العالم لم تنته بعد ، وأياً كانت نهايتها، فسوف نرجع إلى عمل العقل المنبثق الذي ذكرناه آنفًا.

وجدير بالذكر أننا مع الإسلام نسلك سبيلاً معاكسًا لذلك الذي سلكته أوروبا المسيحية. فإنها كانت قد استقبلت الفلسفة الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر، بينما كانت أعمال قاضي قرطبة الفلسفية قد حُكم عليها رجال الفقه المالكيين بالإعدام، وبالنسيان حتى سنوات قريبة مضت. وفي أوروبا كان التنوير قد أعد ونشر ودرس منذ القرن السادس عشر وحتى يومنا هذا من دون انقطاع، وبعبارة أخرى فإن الخروج المؤسسي من الدين قد صار ممكنًا من خلال التفاعل بين ثلاثة عناصر جديدة: أولها سلسلة من الثورات العلمية والثقافية، وثانيها بورجوازية فاعلة، وثالثها ثورات شعبية مؤطرة جيدًا. تلك الشروط الثلاثة لم تجتمع في أي من السياقات الإسلامية، كما حدث في أوروبا[١]، وفي إيران ساند الغضب الشعبي ثورة قام بها رجال الدين أساسها انقطاعات واضحة لحركة التفسير والتاريخ العام .

وينبغي أن نثري هذه المعطيات المهمّة بتحليلات أخرى مقارنة تتعلق بموضوعات أساسية للإيمان/ العقيدة، منها على سبيل المثال، الوحي ودور النبي ومجتمعات أم **الكتاب/ الكتاب**، الكلمة المرتلة، والكتابات المقدسة. . . الخ . ولنتذكر أن منهجية المقارنة التي أقترحها دائمًا ما تتم داخل الجدلية الشاملة للعقل المنبثق والعقل الديني الذي يفسح المجال للتساؤل وللتحديات المختلفة التي تنتج عن التاريخ، فإن ذلك هو الشرط الأساسي لتدريس الحدث الديني الموجه نحو العقل المنبثق ونحو الإسراع في الخروج من اللاهوتيات العقائدية ومن علمانية شديدة الالتصاق بسيادة الدولة الوطنية، ونحو التأكيد على هذا الخروج. وكون المسيحية قد عاشت أزمة الحداثة قبل الإسلام واليهودية بكثير لا يبرر انعزال الإسلام في تشدده الحالي (أما الديانات الأخرى، فإن موقفها يطرح مشكلات خاصة فيما يتعلق بمرورها بالأزمة، لذا فإنني أفضل دائمًا أن أضع تحليلها جانبًا).

---

(١) لقد وجدت استثناء في القرن الرابع هجري / العاشر ميلادي في كتابي ...*Humanisme arabe* (**الأنسنة العربية. . .**)، الطبعة الثالثة ، باريس، فران، ٢٠٠٥.

والسؤال الواجب طرحه في هذا المجال يتعلق بمعرفة ما إذا كانت حالة التأزم العامة التي تعتري القيم بسبب العولمة سوف تؤدي آجلاً إلى طي صفحة الحدث الديني التاريخية، أم أنها سوف تؤدي إلى استخدام مختلف تمامًا للعقل والمعرفة والقيم والحكم الرشيد. بعبارة أخرى، فإن دراسة الحدث الديني داخل جدلية قوى العولمة تجعل مسألة بقاء هذا الدين زمنًا أطول من غيره بلا أهمية، كما أنها تحد من أهمية التحولات الابستيمولوجية (المعرفية) بالمقارنة مع تلك التي عرفها مسار الحداثة.

في كتاب بعنوان *Chrétiens, tournez la page !* (**أيها المسيحيون، أطووا الصفحة**)[1]، طرح خمسة من الباحثين المعروفين إجابات تتميز بنفس القطيعة الثقافية التي تميز بين المؤمنين وغير المؤمنين، والتي تحيل إلى المواجهات في العصور القديمة بل وفي العصور الوسطى، أكثر مما تحيل إلى التساؤلات الملحة التي يمليها صدام مستقبلي متوقع بين سنة ٢٠١٠ وسنة ٢٠٢٠ . ويمكننا أن نذكر العديد من الأمثلة التي أنتجها هذا الغرب العلماني المعلمن الذي يكرر مواقفه الثقافية و"دفاعاته وتمثيلاته" للمسيحية التي تُعتبر رجعية أكثر منها تقدمية. وهذا يثبت أن الدور التاريخي للعلمنة دور جزئي وعشوائي ومرتبط من الناحية الفلسفية بعصر التنوير الأول في القرن الثامن عشر،وهنا ينبغي أن نؤكد على حدث لا ريب فيه، ألا وهو أن فصل المجال المسمى بالسياسي عن المجال المسمى بالديني لا يزال يؤثر إيجابيًا على السلام الاجتماعي، وعلى عمل المؤسسات. إلا أن هذا الفصل يولّد في الوقت ذاته مسائل علمية وفلسفية ملحة ينبغي أن تتمحور حولها الأزمات الأساسية التي تعتري المجالين. وبالتالي فهل ينبغي أن نستمر في الفصل بينهما مع تمجيد مبدأ الحيادية أم أنه ينبغي علينا أن نعمل بإرادة قوية على تخطي ثنائية صارت بندًا أساسيًا من بنود عقيدة الجمهورية، بينما تحيل هذه الثنائية إلى التجاوزات المستمرة التي تقوم بها الدولة الوطنية نظراً لقوتها؟

إن التهديدات الطائفية تضفي على التسوية المتعلقة بالفصل بين الدين والدولة أهمية سياسية وإستراتيجية. وبالتالي فإن اللجوء إلى قانون حول الرموز الدينية يعبّر في الوقت ذاته عن ثقل الإلحاح التاريخي، وكذلك عن غفلة الدولة الجمهورية العلمانية التي تركت ضغوطًا خطرة للتخيلات الاجتماعية تتراكم سرّا وعلانية في نفس الوقت الذي يؤدي فيه تقدم العولمة إلى بلبلة "القيم" والنظم الثقافية التي كانت قد أفلتت من مرحلة التصنيع. وحين أقول ضغوطًا خطرة، فإنما أقصد هذه الفجوة القديمة الموجودة

---

(١) باريس، بايار، ٢٠٠٢.

في فرنسا بين العناصر الرمزية المترسخة في الذاكرة والتي تلقنها المدرسة العلمانية الإجبارية والمجانية التي أسستها الجمهورية الثالثة، وبين ما أسميه مع جياني فاتيمو "الأحداث التأويلية للإيمان المسيحي"، المتأصل في تاريخ الخلاص، وكذلك في العناصر الرمزية المترسخة في الذاكرة التي كيفتها "ذاكرة المؤمنين". والديمقراطية الليبرالية تعقّد الضغوط الخطرة عندما تترك ذاكرات إيمانية شديدة الاختلاف تنتمي إلى مختلف المسارات الأوروبية المسيحية السياسية والدينية تتراكم بحرية في مجال المواطنة نفسه. وقد سبق أن شرحت ماهية الذاكرة الإيمانية المسلمة بانقطاعاتها العميقة، وبطرقها المختلفة الأسطورية الإيديولوجية في سد الفراغات المنتشرة فيها. ومن أجل استكمال هذه الصورة الخاصة بإدارة الجمهورية للذاكرات الجماعية وللمخيالات الاجتماعية فإن فرنسا تعهد بإدارة الأديان لوزارة الداخلية، بينما تعهد بها بلجيكا لوزارة العدل. وثمة إذن تجاور، ليس فقط على المستوى السياسي وإنما كذلك على المستوى الفكري والثقافي، وهو يندرج تمامًا داخل ميل «الدولة إلى التخلي عن وظيفتها كضامن للعقل(. . .) وليس القانون إذن إلاّ آلة لتسجيل ممارسات اجتماعية، وهكذا فإن سيادة الهوام تؤدي إلى العدمية»[(١)].

وفي هذا التوجه الفكري الرامي إلى تخطّي المهجور والمحافظ والعادات الجامدة المستترة تحت ما يرفعه كل فرد شعارًا للحداثة، يتجلى التشدد العقائدي والإيديولوجي، ليس المتعلق بـ"الإسلام"، وإنما الخاص بملايين الفاعلين الاجتماعيين الخاضعين منذ سنة ١٩٤٥ إلى تخلي الدولة عن أدوارها في أشكال أكثر إثارة للخزي من تلك التي ذكرتها آنفاً. ولا أظنني أبالغ حين أقول إن مجموع الدول في مرحلة ما بعد الاستعمار، باستثناءات تتراوح في ديمومتها وفي مدى إقناعها، قد أخضعت شعوبها بشكل مستمر لسيادة الخيال المؤدي إلى العنف وإلى الأمراض الفردية والجماعية الحالية، وهكذا تطرح مسألة التخطي الملحة نفسها مجددًا. ما هي الإمكانات المطروحة أمام العقل المنبثق والمعرفة التي حررتها الدول الوطنية التي تُعتبر في طور الفناء في أوروبا، والدول غير الوطنية وغير الديموقراطية المنفصلة عن شعوبها وعن كل شرعية ممكنة في مختلف السياقات الإسلامية؟ لا شك في أن عالمًا متعدد الأقطاب بصدد التكون، وتمتد أنظارنا أكثر فأكثر نحو الصين والهند وروسيا التي تبدو وكأنها وعود وتهديدات في آن معًا. إلا أن ثمة قطبين كبيرين من أقطاب ترسيخ سياسة القوة لا يزالان باقيين، وهما ليسا بالضرورة من أقطاب البحث عن المعنى والأمل،

(١) ب. لوجاندر في *Parcours*، العدد ١٣ و١٤، تولوز، ١٩٩٦.

وقد تحدثت في موضع آخر[1] عن الدور التاريخي الممكن لتحالف جديد، نتمنى أن يكون أكثر ودًا بين الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة. ولننبه مبدئيًا إلى أن الغرب بعد أن تلقى درسًا مفيدًا من الفصل بين توجه أوروبي رومانسي ومثالي، وبين توجه أمريكي قوامه سياسة القوة الهادفة إلى محو "تهديدات" الدول المارقة، صار يفي بالعديد من الشروط الأساسية اللازمة ليسلك المسار الصعب المؤدي إلى الخروج من القانون الوطني والدولي، وهو مسار ناتج عن علاقات قوة متغيرة، وينتهي إلى قانون وسلطة قانونية تم التفكير فيهما وتنظيمهما والتفاوض حولهما وتطبيقهما بحرية من قبل كل الشعوب التي تتمتع بهذه الصفة ضد الدول التي تتجاهلها .

لن يكون هذا الغرب مسيحيًا معلمنا فحسب، إذ سوف يمثل في الوقت ذاته سيادة شعبية في طور الظهور يصحبها العقل المنبثق دونما تنازل ودونما صدع ودونما خيانة، ولن يكون هذا العقل المنبثق مقتصرًا على علية القوم، ولن يكون مطلقًا ولا بعيد المنال ولا نادرًا ولا معقدًا في علميته، ولا مُهيمناً غربيًا أمام كل ما سمته أوروبا الغرب منذ القرن التاسع عشر: غريبًا وبدائيًا ومتوحشًا ومتأخرًا ومنتميًا إلى العالم الثالث وشعبيًا وشعبويًا وغير غربي وغير مسيحي ومتمردًا ومتعصبًا وعنيفًا وأصوليًا ومتطرفًا وإرهابيًا، وأخيرًا مارقًا وغير منتم إليها، وكلها لائحة مطولة من النعوت التي تحيل إلى تاريخ طويل من جدلية لم يتم تجاوزها هي **جدلية القوى والبقايا.**

في نقد القيمة والمشروعية

في الحرب المفتوحة غير العادلة بين إسلام شوهه تابعوه وبلبلته القوى الحديثة العاملة على التحويل والافتراس، وبلبله غرب ما زال يستعمل ويستغل خطابات متطرفة حول حقوق الإنسان من أجل إخفاء نظام معد للهيمنة، في هذه الحرب إذن يجعل اللجوء إلى القيم والشرعيات الفاسدة الدعوة إلى دين روحاني أو إلى أنسنة معلمنة دعوة غير ذات أهمية وغير مسموعة وغير محتملة. وقد أدى تسلسل عدد من التجارب التاريخية الأساسية مثل سقوط الشيوعية العالمية وخيانة الفلسفة الليبرالية من قبل مناصريها الأكثر استماتة إلى إرغام العقل على العمل في سياقات قائمة على أنقاض نظم أو أفكار بالية، وهكذا فإن **الاكتفاء بالتفكير في الخروج من الديني** لم يكن كافيًا ولا مقنعًا بالطريقة التي كان عليها أثناء النضالات الأولى للعقل التنويري. ينبغي أولاً

(١) انظر مقالي: «دور الحدث الإسلامي ومكانته في بناء المجال الأوروبي المتوسطي» في *Prologues* العدد ٣١ ـ ٣٢، وكذلك: «التفكير في المجال المتوسطي» في *Diogène*، العدد ٢٠٦/ ٢٠٠٤.

أن نهتم بوضع سياسة للعقل ما زالت في بداياتها وما زالت غير واضحة الملامح في إطار الاتحاد الأوروبي الذي صار المجال التاريخي الوحيد لاختبار خروج أكثر نجاحًا من مرحلة الدولة ـ الأمة إلى مرحلة بناء مجال للمواطنة لامتناهٍ في انفتاحه. وأنا إذ أضع في الاتحاد الأوروبي الأمل في سياسة هادفة وبناء للعقل لا أرمي إلى تجاهل الثقافات الأخرى ولا إلى الحد من الإنجازات الأساسية للولايات المتحدة حتى وإن سمحت لحالات الفشل المتكررة أن تحوّلها إلى سعي أكثر تواضعًا ومشاركة وإنسانية، ودائم الإبداع عن نظام ديموقراطي مختلف على مستوى العالم.

وهكذا نرى كيف يظل موقف المثقف وأدواره المختلفة خاضعاً للتكيفات والمراجعات والتوسعات وإعادة التشكيل. وقد كانت هذه الرؤية لمسؤوليات العقل الأنسني في السياق الحالي الذي تتضاعف فيه حقول الأنقاض هي التي لازمتني عندما اقترحت مشروع نقد العقل الإسلامي منذ الستينيات انطلاقًا من المسار التاريخي الجزائري والذي يمكن أن يكون نموذجيًا في عدة نواح. وهذا الاختيار الأنسني النقدي يختلف عن اختيارات كل المثقفين في العالم، كل هؤلاء الذين يتقوقعون على الدفاع عن القيم والخصوصيات والفروق والعبقريات والاستثناءات المرتبطة بدين ما أو تراث ما أو أمة ما. وفي هذا السياق فقد حاولتُ دومًا تطوير علاقات تعاون بناءة مع مثقفين يهود يعايشون هم أيضاً تمزقات ذات أبعاد أنسنية نموذجية، وأنا محظوظ بمعرفتي عددًا منهم، إلا أنني ينبغي أن أعلن رفضي الصارخ لكثير من الأسماء ذات الشهرة العالمية، فالعديدون يشرّعون سياسات غير مقبولة وينعزلون داخل سياجات إيديولوجية لا تختلف عن تلك التي يرفضونها بشدة لدى أعدائهم[١].

سوف أردد مرارًا وتكرارًا أن المشروع الأنسني الحالي يرغم على الخروج في آن واحد من **كل السياجات** التي يعيد بناءها أولئك الذين يفترض بهم نظريًا العمل على هدمها، وقد أشرتُ من قبل إلى أن هيمنة عامل من عوامل تطور المجتمعات في سياق تاريخي معين لا يعني بالضرورة إلغاء العوامل الأخرى تمامًا أو تهميشها نهائيًا. إن النظرية الماركسية لنظام الإنتاج والتبادل الاقتصادي كعامل مهيمن أدت إلى أشكال الضياع الأيديولوجي التي عرفناها، وكذلك الحال بالنسبة إلى العامل الديني في مختلف

---

(١) لفهم رفض المثقفين (مدّعي الثقافة) الذين يشوهون العقل الذي يدعون أنهم يستخدمونه لصالح قضايا إنسانية بينما يساندون في الوقت ذاته وبشكل غير مشروط طائفة دينية ووطناً مختلطين في قلب قضية كبرى، أحيل إلى ما كتبه ج. موتابا J. Mouttapa في *Un Arabe face à Auschwitz. La mémoire partagée*، (**عربي في مواجهة أوشفيتز. الذاكرة المشتركة**)، باريس، ألبان ميشيل، ٢٠٠٠، ص ١١٨ وص ٢٦٠.

السياقات الإسلامية اليوم. إلا أننا لا ينبغي أن نغفل أن ما نسميه عشوائيًا "إسلامًا" هو انتشار ذو أصل إيديولوجي لمرجعية معينة يراها ويعيشها سواد الفاعلين كعودة بناءة إلى "الدين الحق". ولذلك سوف نميز بين الخروج من الإيديولوجيا من خلال تقدم معين أو من خلال انهيار مفاجئ كما حدث مع الشيوعية في عام ١٩٨٩، وبين **النهاية التاريخية** للديني بوصفه **المرجعية الأخيرة**. غير أنني لا أساند الفكرة القائلة إن ثمة نهاية محتمة كما هي الحال مع مخيال التقدم وفقًا للرؤية الوضعية الخطية. ففشل الأديان المعلمنة في القرن العشرين يدعونا إلى التفكير في أسباب عودة المرجعية الدينية إلى قلب الأحداث الحالية مجددًا بينما تستمر الاكتشافات العلمية والتكنولوجية في التقدم بسرعة مذهلة. بل ينبغي أن نذهب إلى أبعد من ذلك في ترسيخ نقد الحدث الديني ومفهوم الخروج من الدين. فبماذا عسانا نجيب أمام الحجج اللاهوتية الرامية إلى بناء مفهوم "الدين الحق" بمعطياته ونتائجه التي تحيل إلى التطرف في الإيمان، "**التطرف الإيماني**" كما وصفه بيير جيزيل في كتاب نشره في سنة ١٩٩٠ تحت هذا العنوان؟ إن الحديث عن دين حق يعني ضمنيًا إمكانية الإشارة إلى أديان خاطئة، وإذا كان صحيحًا أن المجمع الفاتيكاني الثاني قد وضع حدًا لهذا الجدل غير المحتمل، فإن قناعة المؤمنين تميل إلى الاستمرار في الضمني لتراتبية الأديان، خاصة منذ صار الإسلام يثير تصريحات واضحة الكراهية. كما أن مختلف الحوارات بين الأديان المنظمة في العالم كله بهدف تمجيد التسامح واحترام عقائد الآخر وحقائقه وثقافة السلام المعتمدة على الأديان تؤدي في الوقت ذاته إلى استمرار هذا الاعتقاد الأساسي ، ألا وهو أن ثمة ديناً، وديناً واحداً يُعتبر حقيقيًا بشكل كامل ودائم، أما الأديان الأخرى فيمكن أن تحتوي على حقائق جزئية وأن تدعو إلى قيم وظيفية أساسية وأن تغذي تجارب روحانية تترواح في غناها، إلا أنه ينقصها منذ البداية تنوير محدد وتعاليم ثابتة وعالمية وتسام منفرد وخصائص لاهوتية، وكلها مجتمعة في الدين الحق. والفكر العلمانوي الإيجابي والناشط يزدري هذه الهراءات التي يراها قديمة، كما يبتعد الفكر الفلسفي عنها بنفس التعالي الذي يعامل به الأحلام اللاهوتية الشخصية. غير أن ثمة علماء لاهوت يقبلون هذه التحديات، وقبل أن أتحدث عن ذلك ينبغي أن أدلل من خلال أمثلة واضحة على التناقضات وحالات سوء التفاهم والجهل والغطرسة والرغبات في كسب السلطة التي تسيطر على معالجة الحدث الديني في هذه الفترة التي يعصف بها العنف الشديد.

ثمة ملحوظة سائدة عن الأديان الآسيوية التي يدرسها عدد من المتخصصين المستشرقين، وكذلك عن الأديان الإفريقية التي يهتم بها علماء العرقيات ، وهي كذلك تتميز بشكل أكثر وضوحًا فيما يتعلق بالفصل بين الموضوعات الكبرى العقائدية وبين

الموضوعات الإيمانية، حيث يوجد علماء لاهوت نقديون إلى جانب حراس السياج العقائدي. لقد صيغت فئة اليهودية ـ المسيحية التي يُستبعد منها الإسلام، كما يستبعد هو نفسه منها ليؤكد على وضعه اللاهوتي الأعلى. صحيح أن اليهودية ـ المسيحية حقيقة تاريخية تعود إلى زمن يسوع الناصري قبل تكوّن المدونة الكاثوليكية المعروفة بالعهد الجديد وقبل التكون البطيء للاهوت ثم إغناؤه على مر القرون. وفي كتاب ظهر مؤخرًا عنوانه *La promesse* (**الوعد**)، فتح الكاردينال لوستيجييه مجددًا وبشيء من الصخب ملف الأصل اللاهوتي لليهودية والمسيحية، ويمكن أن نضع فكرته الرئيسة كما يلي: «لا يمكن لأحد أن يتلقى روح يسوع إلا بشرط مشاطرة الأمل في إسرائيل. وفي الوصول إلى هذا الأمل... فإن يسوع يتقدم حقيقة بوصفه من يتحقق فيه الوعد المقدم لإسرائيل». وأنا هنا أسجل ملحوظتين أساسيتين لتقديم موقفي الشخصي بخصوص ضرورة تدريس تاريخ مقارن، وأنثروبولوجيا مقارنة، للحدث الديني في هذا السياق التاريخي الذي يتميز بغنى استثنائي فيما يتعلق بالمشكلات التي ظلت معلقة لمدة طويلة أو مدرجة بشكل واع تحت اللامفكر فيه.

لقد كتب الحاخام الأشكينازي الأكبر في إسرائيل، إسرائيل مائير لاو، في سنة ١٩٩٥، يقول إن الكاردينال لوستيجييه، وهو يهودي متنصر، يمثل «سبيل التدمير الروحاني الذي يؤدي إلى الحل النهائي، مثله مثل التدمير الجسدي». وإن جاك دوكين من جانبه يلاحظ «أن الدينين يضيء كل منهما الأخر ويكتشف كل منهما الآخر ـ ربما بسبب تصاعد الغنوصية والإسلام»(١). كما يشير الزميل الفيلسوف إيفون برس، إذ يفكر بلعبة الخطيئة والخلاص، إلى مستقبل اليهودية المسيحية(٢). ولا يمكنني هنا أن أدخل في تعقيدات المواجهات العديدة التي يصير فيها البحث عن المعنى ملوثًا أو متأثرًا سلبًا، إما بسبب الجهل الواضح أو بسبب التدخل المفاجئ للمزاج الغاضب والجدلي، وبالتالي فسوف أكتفي هنا بملحوظتين مؤقتتين:

إن نيافة الكاردينال يلقي بظل مساره الشخصي بوصفه يهوديًا متنصرًا على حقل ديني مضاء تم مسحه وتعليمه وتنظيمه بين تقليدين لاهوتيين مستمرين في مواجهة أحدهما الآخر. وفي هذا السياق فإن تاريخ الشرق الأدنى القديم الملموس، وكذلك تاريخ المدونات التوراتية والإنجيلية نفسها، وكبار الفاعلين الذين تركوا لنا العديد من

---

(١) بالنسبة لكل الاستشهادات، انظر الملف المنشور عن الكتاب في مجلة **الإكسبريس**، ١١ ـ ١٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢.

(٢) باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ٢٠٠٢.

المشكلات التي لم يتم حلها بعد كل هذا الزمن موضوع بين قوسين وكأنه يمكننا التخلي عنه اليوم عند صياغة العقائد اللاهوتية. إن القرون الوسطى لم تحظ بمكتبات علمية غنية كالتي يطعمها باحثون مرموقون منذ القرن التاسع عشر، ولا يمكننا أن نؤكد على أن الاقتراحات الإيمانية يمكنها على المستوى الإيمان اللاهوتي أن تستغني عن التاريخ والأنثروبولوجيا على الأقل ما دام لم ينتهج نهج العقل اللاهوتي بالصورة التي لا يزال يُستغل بها منهج الإبستيمولوجيا التاريخية والتفتح الذي يسمح به هذا المنهج. وقد أكد اليوم المؤرخون أن الخطاب اللاهوتي يرتبط، مثله مثل الخطابات الأخرى كلها، بقواعد وأهداف سياسية وثقافية واجتماعية وأنثروبولوجية، تمثل منظومة لا يمكن تجاوزها، منظومة كل حروب الإنسان ضد نفسه وضد الآخر والعالم الموضوعي. ووراء هذا التحدي الذي تلقي به الحداثة في وجه شتى تقاليد الفكر الديني ينبثق السؤال الذي لم يعالج بجدية حتى الآن، السؤال المرتبط بالمكانة اللاهوتية التي يطالب بها الإسلام للتأكيد على علوه، وهي المكانة التي ترفض اليهودية والمسيحية، واستمرارهما المقبول أو المرفوض في صورة اليهودية والمسيحية، أن تتقبلها بوصفها **إحراجًا لاهوتيًا** لهما، ومعطى تاريخيًا وأنثروبولوجيًا محتمًا، إذا كان الهدف هو التفكير فعلاً في الحدث الديني اليوم.

وفي كل مرة نحاول فتح ملف قديم أو حديث نكتشف أنه سيفجر قضايا كثيرة، والسبب في ذلك هو أن كل المجتمعات الحديثة تستهلك العامل الديني وكأنه عامل وظيفي، كما لو كان غذاءً يوميًا، ولكنها تخاف أن تفقد معالم طريقها لو أنها انتهجت سبل المعرفة النقدية المطبقة من دون أي تنازل عن الإيمان وحده. عندما أحاول أن أنقل قراءة القرآن من إطار الإيمان إلى إطار التاريخ واللغة، دائمًا ما تعبّر الجماهير المسلمة عن خوفها من تحليلات ينظر إليها على أنها تهدف إلى نزع القدسية. كيف تجرؤ هكذا على المساس بما هو مقدس؟ ذلك هو السؤال الذي يطرح عليّ في عجب وتخوف. وعلى العكس، ففي المجتمعات المعلمنة، تستقبل ثقافة اللاإيمان هذه الغرابة العلمية ببرود، ويتقبلها المؤمنون من دون أن يغيروا علاقتهم بالحقائق الموروثة. وعلى كل حال فإن الملفات التي تحتاج إلى اهتمام خاص ما زالت قابليتها للانفجار شديدة، أو ما زالت من التعقيد بحيث أنها تخيف الجماهير المعروفة بالمثقفة. وهكذا فإن الكاردينال لوستيجييه قد عانى بالتأكيد من الاتهام المسموم والذي يفتقر إلى شعور الأخوة من قبل حاخام إسرائيل، رغم أنه يفترض أن يكون "أخًا" بمعنيين، نظرًا لانتمائه لنفس العرق ولنفس الديانة والروحانية. إلا أن المشكلة هنا هي أن سلطة عليا تتحدث إلى مثيلتها، وبالتالي فإن عنف الكلمات لا يمكن أن يتضح معناه الحقيقي إلا

إذا قبل الطرفان أن يتواجدا داخل ما أسميه بالمثلث الأنثروبولوجي. عندها فقط يمكن لعقليتين منفصلتين، بشكل جذري ومؤلم، أن تتقابلا من أجل العمل والتفكير والتفاهم، رغم استمرار عدم الإفادة، وغياب الأهمية، والهجر، وعدم الإلمام المعرفي... وأخيرًا، بقاء اللاقابل للتفكير فيه، مولّد اللامفكَّر فيه، الذي يحد منذ قرون من الفكر الديني[١].

ويوضح كل ذلك إلى أي مدى يكون من الصعب أن نتحدث عن القيم والشرعيات. وليس ضروريًا أن نشكو من هذه الصعوبة، بل ينبغي أن نقبل التحديات الجديدة التي ترغم الفكر النقدي على إعادة تقويم الموروثات والمعايير والمرجعيات وسلطات الحكم البالية، والتي لا نزال نذكرها نظرًا للافتقار إلى بدائل أكثر تمشيًا مع حركة تاريخنا السريعة. إن التساؤلات حول القيم عديدة وملحة بحيث خصصت دورة عنوانها «Entretiens du XXIème siècle» (حوارات القرن الحادي والعشرين) باليونسكو جلسة مهمّة في الثامن من كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ ، وقد صدرت أعمال هذه الجلسة تحت إشراف جيروم بانديه تحت عنوان *Où vont les valeurs ?* (**إلى أين ستؤول القيم؟**)[٢]. وفي ما يتعلق بالإسلام، فقد تحدث داريوش شايغان عن "انفصام أليف"، وتحدثت هيليه بيجي عن "ثقافة اللاإنساني"، وتحدثتُ أنا عن "تكوّن هادم للقيم". وقد تقاربت رؤانا للتأكيد على غياب بحث نقدي للقيم وعلى مرجعية مجردة لقيم إسلامية، خانها أولئك أنفسهم الذين يعلنون بصخب عظيم عن انتمائهم إليها. إن الذين كانوا يرون الأمل في الوعود الإصلاحية للرئيس خاتمي، أفاقوا سريعًا على تشدد المحافظين، وتراكم العوائق الدولية منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. إلا أن الأجيال التي ترعرعت في ظل نظام الملالي، النظام الكهنوتي الذي فرضه الخميني، كانت قد مرت بتجربة واضحة تؤكد على استحالة تراجع التاريخ، بتجاهله أغلى ما تم اكتسابه عن طريق الحداثة. ولن تتبدى نتائج هذه التجربة إلا بعد أن يخرج العالم بأكمله من الأزمة التي تعتري كل الشرعيات وهي أزمة ظهرت حدتها أكثر فأكثر مع الوضع المأساوي الذي سببته الحرب في العراق وفي فلسطين. إن الشرط الأول والضروري ولكن غير الكافي للخروج الناجح من هذه الحرب غير العادلة بين الجهاد و"الماك وورلد" (أي العولمة على الطريقة الأمريكية) يبدو من الآن فصاعدًا مرتبطًا بالتجاوز التاريخي للأزمة التي بدأها الأسلوب الأمريكي في الهيمنة على العالم. ولقد

(١) حول هذه الفقرة بأكملها والمفاهيم المستخدمة فيها، انظر كتابي *The Unthought...* المذكور آنفًا.
(٢) باريس، ألبان ميشيل، ٢٠٠٤.

وصل العنف السياسي إلى ذروته في انتشاره الهيكلي، وفي عواقبه الهدامة، بقضائه على حيوات إنسانية، وبإذلاله شعوبًا، وازدرائه قيمًا مقدسة قامت على أساسها حملة الخير على الشر على نطاق العالم، وهي حملة قادها نظام ديموقراطي فخور بنبله الإنساني المعلن في كل مكان. وكل ما كتبته حتى الآن لصالح الأنسنة ، وهدم السياجات العقائدية المغلقة، يبدو بلا فائدة، وعلى نقيض ما تنتظره شعوب فقدت الأمل بسبب تراكم الاختيارات العشوائية لحكامها، ولصانعي القرار على المستوى الدولي، المسيطرين على قدر الإنسانية.

يضاف إلى عجز المجتمعات العسكري والسياسي عن التحكم في الهدم الإرهابي في الداخل، وعن مقاومة الرغبات الاستعمارية لغرب أحادي القطب، عجزٌ آخر هو عجز المثقفين والباحثين الذين تتقلص قدرتهم على التحكم حتى في الاستخدامات التجارية والعسكرية لاكتشافاتهم الكبرى. إن رأي اللجان المختصة بدراسة المناحي الأخلاقية مهمّ جدًا، إذا ما وجدت لجان فاعلة. إلا أن هذا الرأي هامشي، مثله مثل كل ما لا يندرج مباشرة تحت مختلف استراتيجيات الإدارة السياسية والاقتصادية والتجارية والمالية للعولمة. فعلينا أن نؤكد أنه بخلاف المثال المذكور آنفًا بخصوص اليونسكو، تظل النقاشات المجددة حول "القيم" نادرة جدًا، ولا تأثير لها في مسار الأحداث التي تخططها واشنطن، وتتابع وقوعها. إذ نكتفي في كل مكان بالملاحظات المكررة والخاضعة التي تنتجها نشرات الأخبار.

يتطلب الموضوع الذي أتطرق إليه في هذا الفصل عملاً أوسع، وكنت قد تناولته لأول مرة في أيار/مايو ١٩٨٦ م في مداخلة أثناء مؤتمر بعنوان: "مثقفون وناشطون في العالم الإسلامي" كان قد نظمه في جامعة نيس صديقي أندريه نوشي. ومنذ ذلك الحين لم أتوقف عن تجميع ملاحظات مختلفة حول تطور مواقف المثقفين في مختلف السياقات الإسلامية المعاصرة. وقد أدى بي البعد الهائل للأحداث التي توالت منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ إلى التشدد فيما يتعلق بموقفي الشخصي تجاه ضرورة وضع فكر هادم، وأنا أعرف أنني أخاطر بأن أقابل بعدم الفهم والرفض من كل أولئك الذين يشاركون في المواجهات الجارية، أولئك الذين لا وقت لديهم ولا عزيمة فكرية لمتابعة النضال من أجل حقوق العقل التي ذكرتها. وحتى أرد مسبقًا على اتهام سهل بالعودة إلى ميل العلوم الاجتماعية إلى التفسير العلمي، وإلى التبسيط، فسوف أنهي هذا الفصل بشرح وضعه عالِمٌ حارب هو الآخر كثيراً في السوربون وفي غيرها من أجل هذه القيم الإنسنية ذاتها :

«(...) إن مجموع العلوم قد أنتج اليوم ما نسميه "سرد أكبر" وقد أضاف كل

علم رافدًا إلى هذا السرد العظيم الذي يتطور كما يفعل النهر، وقد كان هذا النهر بالطبع موجودًا من قبل، ولكنه كان مجزأً. لم يكن موحدًا بالشكل الذي هو عليه اليوم، كما لم تكن شتى المعارف واعية بأنها تشارك فيه وتصححه وتهدمه وتعيد بناءه. وهذا السرد الهائل الذي يعتبر اليوم صحيحًا بشكل عام هو حاليًا ملك لكل الإنسانية؛ إنه كائن، ونحن نملك الأدوات اللازمة لتناقله فيما بيننا، وهو يمثل اليوم الركيزة الأساسية لثقافتنا».

م. سير، جريدة **لوموند**، ١٩ حزيران/يونيو ٢٠٠١

ملحق

لم أدلل بشكل كاف على تكون الاجتهاد ووظائفه في حقل الفكر الكلاسيكي، إلا أن هذا التدليل من شأنه أن يسمح بقياس أفضل لأسباب غياب الاجتهاد ونتائجه في الحقل المعاصر. ومن أجل سد هذه الثغرة سأسوق مثال مفكر يمثل جيدًا الحدود الابستيمولوجية في فكر القرون الوسطى في الإسلام، كذلك في المسيحية واليهودية. إنه ابن عقيل (ت٥١٣هـ / ١١١٩م) الذي حاول، وهو ينتمي إلى المذهب الحنبلي، أن يدقق ويعمق المناهج والتساؤلات والإجابات المرتبطة بالحقل اللاهوتي القانوني[١].

يمكن أن نقول إن ابن عقيل وكذلك كل تيار الفكر الحنبلي قد سكن جورج مقدسي طوال حياته البحثية الخصبة، كما صاحب ابن تيمية ومذهبه هنري لاووست، أو كما فعل الحلاج وإسلامه الروحاني مع لوي ماسينيون. وإذ أهدى جورج مقدسي كتابه هذا إلى معلميه وأصدقائه لوي ماسينيون وهنري لاووست ولويس غارديه، شدد على وجود إسناد مزدوج، علمي وروحي، يربط كل عالم فرنسي بموضوع دراسته، ويربط هؤلاء العلماء الأربعة فيما بينهم إذ فرضوا أنفسهم أربعة شهود على الأنسنة الروحية والعلمانية في آن واحد. إذ إنها أنسنة تنقل التعليم الأكثر دوامًا للتقليد الإسلامي الأكبر، ومعه هذا الصفاء الكريم للعقل العلماني الذي يبتغي الفهم والشرح والحفظ والنقل من دون التنازل لانحيازات مختلفة (إلا أنني أود التدقيق حول حالة ل. غارديه الذي كانت آراؤه التوماوية سخية جداً ولكنها كانت مليئة بالتنازلات للانغلاق العقائدي).

وقد كان لهنري لاووست الفضل في الوقوف على المكانة الحقيقية للحنبلية في التطور التاريخي للفكر الإسلامي. ولو كان مؤيدو التيارات الأصولية الحالية الذين يؤكدون أنهم ينتمون لتعاليم ابن تيمية قد قرأوا بتمعن وصفاء أعمال هـ. لاووست وج.

---

(١) أعيد هنا استخدام نص ملخص عن الكتاب الذي كرسه صديقي المرحوم جورج مقدسي لابن عقيل *Religions and Culture in Classical Islam* (**الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي**)، إدنبره، منشورات جامعة إدنبره، ١٩٩٧ . لقد نشر هذا الكتاب في مجلة **أرابيكا** (١٩٩٩) وأنا أعيد ذكره هنا لأنه سديد وجديد بالنسبة للموضوع المطروح في هذا الفصل وكذلك لأكرّم مؤلفه الذي توفي مؤخرًا والذي شاركته طويلاً في البحث عن البعد الإنساني للفكر الإسلامي داخل المذهب الحنبلي.

مقدسي للعب الفكر الإسلامي دوراً أكثر فعالية في البحث عن أنسنة روحانية، وهو بحث يترسخ في كل الثقافات العلمانية وكذلك الدينية. إن شخصية ابن عقيل (٤٣١ ـ ٥١٣ هـ / ١٠٣٩ ـ ١١١٩م)، وهي شخصية مثيرة للنقاش داخل مدرسته ذاتها، تبدو أكثر قرباً من حساسية فكرية إنسانية بين كل الحنابلة الكبار بمن فيهم ابن تيمية الذي دافع عنه ووضعه في مكانة تفوق مكانة الغزالي. ونحن نعرف أن هذا السلوك الذي يضع الرصانة الفكرية النقدية في قلب كل خبرة روحية خصبة قد تحلل تدريجيًا وضعف على مدى تاريخ الفكر الإسلامي حتى تلاشى إما في جمود تآلف عقائدي خالٍ من أي اهتمام فكري، وإما في اللاهوتيات الشعبية البدائية التي يعلمها شفاهة الأولياء أو السحرة المحليون.

يبدأ الكتاب بتحليل للتوبة العلانية الشهيرة لابن عقيل «في المسجد / المدرسة للشريف أبي جعفر في حي نهر المعلى على الضفة الشرقية من بغداد»[١]. وهذا التفصيل يوضح في الوقت ذاته الجانب المتبحر لجورج مقدسي والأهمية التي عقدها المعاصرون على هذا البحث. إن نص التوبة هو «الوثيقة الوحيدة من نوعها التي وصلت إلينا في نسختها الكاملة من تاريخ الإسلام الكلاسيكي». نحن في الرابع والعشرين من أيلول/ سبتمبر ١٠٧٣م منذ إعلانات الخليفة القادر في ١٠١٧ ـ ١٠١٨ م ثم في ١٠٢٩م. وهي إعلانات نُشرت باسم العقيدة القادرية والقائمية (نسبةً إلى الخليفة القائم) ومقدمة على أنها ردّ على المحنة التي صنعها المأمون ٨١٣ ـ ٨٣٣م. كانت معركة "إعادة السنية" تقتفي أي أثر للمعتزلة والحلاجية والباطنية والأشكال الأخرى "للزندقة". وقد ترعرع ابن عقيل وهو معاصر للغزالي في الأوساط الاجتماعية الثقافية الغنية التي تميزت بالتعددية المذهبية، وباختلاف المدارس الفكرية وبالنضوج الواعد لما وصفتُه بالأدب الفلسفي[٢]. وهذا الثراء الفكري في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي مرتبطة بالمواجهة الحادة وغير المتسامحة والتي كانت لا تزال خاضعة للقواعد المنطقية والبلاغية و"العلمية" للمناظرة بخصوص ما كان فكر القرون الوسطى في الأديان الثلاثة يدافع عنه تحت اسم "دين الحق". وقد جاءت إعلانات القادر تزيد من خطورة رد الفعل السني ضد التيارات العقلانية الخاضعة للعلوم الدخيلة. وصارت القرارات غير القابلة للنقض التي أصدرها قضاة التفتيش تحل محل المناظرة بين العلماء الذين يحترمون بعضهم بعضًا لعلمهم. وهذا ما تشير إليه توبة ابن عقيل

(١) انظر ص ٣ من الكتاب المذكور أعلاه.

(٢) انظر كتابي: *L'humanisme arabe au 4ème / 10ème siècle* **(الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)** آنف الذكر.

الذي يحتفظ رغم ذلك بأسلوب يمتاز بالتزامه الفكري الذي أثبت صحته وخصوبته في المعركة الجديدة المعلنة اليوم بين إسلام هو بالتأكيد أقل تنويرًا وأقل حرصًا (بالمعنى الأرسطاطاليسي للحرص) وأقل نقدًا من إسلام ابن عقيل، وبين غرب مقصى ومتهم بنفس الضراوة التي اتهمت بها السنّية الرسمية القديمة.

لن أعيد بعد جورج مقدسي رسم السيرة المهنية المثالية لـ"مفكر مسلم" انخرط في كل جبهات المعارك من اجل التعريف بدين معيش منسجم وتوضيح قيمته، ونشره كشهادة روحية على العلاقة بين الإنسان وخالقه، و كأنسنة سياسية وأخلاقية وقانونية موضوعة في متناول كل المؤمنين. إن مجرد قراءة عناوين الفصول تطرح ذلك التعريف. فبعد سيرة ذاتية قصيرة نسبيًا[١]، نجد سيرة فكرية وروحانية تتضمن المظاهر التالية :

١ ـ تنظيم الدراسة العليا الاحترفية.

٢ ـ اللاهوتيات والتقليدية (الأرثوذكسية).

٣ ـ التيارات الأساسية في فكر ابن عقيل.

٤ ـ ابن عقيل والأنسنة، الأنسنة والحكومة، والمواد والموضوعات الأنسنية.

نحن نعرف أن جورج مقدسي بعد رسالته المكرسة لأبن عقيل وعودة الإسلام التقليدي في القرن الحادي عشر كان قد نشر كتابين الواحد تلو الآخر يعيدان تركيب الحالة الاجتماعية والسياسية والثقافية لنفس القرن وهما : *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and West* (**صعود المدارس : مؤسسات التعليم في الإسلام والغرب**) ١٩٨١م ، و*The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West, With Special References to Scolasticism* (**صعود الأنسنة في الإسلام الكلاسيكي وفي الغرب المسيحي، مع إحالة خاصة إلى الشكل المدرسي الجامد في نقل العلم**)[٢] . غير أن الأطروحات الغنية والإشكالية المقدمة في هذين العملين لم يكن لها صدى لدى العلماء الفرنسيين المتخصصين في القرون الوسطى وذلك رغم نشاطهم وتفتحهم ونزعتهم للتجديد. وأنا لستُ على دراية كافية بقائمة المراجع المتخصصة باللغات الأوروبية الأخرى حتى أجزم فيما يتعلق باستقبال ليس فقط المضمون المفصل الذي تحتوى عليه هذه الأعمال ولكن أكثر من ذلك المقاربة المقارنة التي تم اختيارها لتعريف المعطيات الأساسية مثل مؤسسات التعليم، والانتقال من المدارس والطوائف المهنية إلى إنتاج ونقل المعارف اللاهوتية القانونية، وكذلك الأنسنة الدينية في سياقات الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى. وبغض النظر عن

(١) ص ٣ ـ ٥١ من كتابه المذكور أعلاه.

(٢) إدنبره، مطابع جامعة إدنبره، ١٩٩٠.

مشكلة تأثير **المناظرة**، على سبيل المثال، على شكل المناقشة الذي ما زال قائمًا أثناء الدفاع عن رسائلنا للدكتوراه سوف يكون من المفيد أن نتعرف على المعطيات المشتركة التي تشكل تكوين المثقفين ومكانتهم ونشاطاتهم ومسؤولياتهم واستراتيجياتهم والضغوط التي كانوا يتعرضون لها في السياقات الإسلامية والمسيحية حتى القرن الثالث عشر على الأقل. وهكذا فإن المقارنة بين كفاح رجل مثل أبيلار وآخر مثل ابن عقيل قد تكون مثمرة جدًا. ومن خلال سوسيولوجيا الفشل أو النجاح لمثقفين كهؤلاء ينتمون إلى عالمين ثقافيين مختلفين، يمكننا أن نقارب بشكل أفضل التوضيح التاريخي لأقدار مختلفة ليس فقط للفلسفة ولكن كذلك للاهوت والقانون، وعمومًا للحقل الفكري سواء من ناحية الإسلام أو من ناحية المسيحية. ونأسف أنه حتى في إطار هذه الدراسة التي نضجت على مدى طويل لم يعمق المؤلف بحثه المقارن في سبيل نقد حديث للعقل الديني. فمنذ رسالته للدكتوراه كان دائمًا يفضل تدعيم أسس العقل المدرسي الجامد وآفاق معناه، ومواضع الحقيقة فيه، والإجراءات الحججية له، والتأكيد على ذلك . وينبغي أن يفهم العقل المدرسي هنا بالمعنى الذي عرَّفه بيير بورديو في كتابه *Méditations Pascaliennes* **(تأملات باسكالية)**.

ويعلمنا كتاب مقدسي بوضوح أن السنية المنتصرة في القرن الحادي عشر للميلاد لم تحافظ على العناصر العقلانية إلا بفضل مفكرين معتزليين متخفين أو ظلوا مستترين في أنشطتهم على أنهم فقهاء حنابلة. وقد كانت هذه هي حال الأشعري من قبل. ولكن نظرًا لأن عددًا كبيرًا من الحنابلة من أمثال ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ/ ١٢٢٣م) مؤلف **تحريم النظر في كتب أهل الكلام** الذي ترجمه مقدسي قد حرّموا حتى علم الكلام، يجدر بنا أن نعرف أن القاضي أبا يعلى، وهو معلم ابن عقيل، ينحدر من أسرة معتزلية، وأن معلمين آخرين من معلمي الحنبلية أمثال ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) قد أنتجوا أدبًا مفتوحًا على العقلانية العملية البراغماتية، إلا أن هذا لم يمنع تواجد توتر مستمر بين الجناح المعقلن والجناح المؤمن الحرفي العقائدي للحنبلية.

عاش ابن عقيل حتى وفاته تحت تهديد الموت مسموماً كما حدث للشريف أبي جعفر وأبي منصور بن يوسف. ولهذا تحدثتُ آنفًا عن استراتيجيات المثقفين "المدافعين عن قضية ما" الملتزمين في العصور الوسطى، والمقصود بهذه الاستراتيجيات أنها وسائل للرقابة الذاتية ولضبط الكتابة والخطاب من أجل الالتقاء والاستمرار في حمل رسالة لا تخون المعتقدات العميقة المرتبطة بانتماءين لا يمكن أن يُنظر إليهما على أنهما قابلين للتواجد معًا وفقاً للخصوم. في حالة ابن عقيل هما الانتماء إلى تعاليم ابن حنبل أمام غطرسة عقلانية صارت سلاحًا سياسيًا، والانتماء إلى

وعي بالدور الذي لا يمكن أن يمارسه غير العقل في البحث عن الحقيقة من دون تنازلات للسلطة. وهكذا فإن سلوك ابن عقيل الذي تلقّى في ذات الوقت الدرس الروحاني لابن حنبل والبحث التأصيلي للشافعي الذي يُعرف بأنه الأب والأم لعلم أصول الفقه أي المؤسّس الأول له، والممتد في كتاب **الواضح في أصول الفقه**، هذا السلوك إذن يُعتبر عقلنة معتدلة ممارسة على أنها الترياق ضد عقلنة محاربة للقاضي عبد الجبار على سبيل المثال. ويبدو أنه سلوك سديد حتى اليوم من أجل تجاوز تناقضات إسلام أصولي سياسي أو روحاني جديد (إذ لا أستطيع أن أصفه بالصوفي). ويخلص مقدسي في تقديم زميله الذي يستحق الاحترام وينال الإعجاب إلى التمني بأن يرى في الإسلام الحالي عودة لعلم أصول الفقه، «علم يزوده بالطاقة تبادل الأفكار بين المثقفين المسلمين الذين يعيشون علاقة مستقلة مع الحياة اليومية في جماعة المؤمنين»[1].

إن الدروس التي يقدمها لنا ابن عقيل في صميم تقليد إسلامي ما زال حيّا ومتحركًا قد اختفت اليوم أو شوشتها تدخلات صارخة لحداثة وحشية خارجة عن سياقها الأصلي وتفتقر إلي أركانها الأساسية. ومقدسي الذي اجتاحته كليًا أنسنة ابن عقيل لم يوافق قط على استكمال تقديمه المتفهم بعرض حدود العقل القائم في أصول الفقه منذ كتاب **الرسالة** وحتى كتاب **الواضح**، أي خلال الفترة الأكثر خصوبة لهذه المادة، وهذا هو موضوع كتابي *Critique de la raison islamique* (**نقد العقل الإسلامي**)[2]، وكذلك موضوع كتاب آخر لي بالعربية عنوانه **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**[3]. فلم يعد ينبغي إعادة بناء مادة منغلقة في التصنيفات الفكرية والنظام المعرفي للقرون الوسطى حتى وإن لجأنا إلى سلطة ابن عقيل. صار ينبغي اليوم أن نطرح على كل الفكر الإسلامي تساؤلات جديدة من خلال الرؤى التي يفتحها ما أسميه العقل المنبثق، تساؤلات حول إمكانية **تأصيل** حقيقية من أجل التفكير في كل اللامفكر فيه الذي أورثه لنا الفكر الأصولي بكل أشكال الفكر الديني والفلسفي المرتبطة بماورائيات الحقيقة المطلقة.

---

(١) انظر ص ٢٦٠ من كتابه المذكور أعلاه.

(٢) باريس، ١٩٨٤.

(٣) دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩.

الفصل الخامس

من أجل نقد للعقل القانوني في الإسلام

مشروع نقد العقل القانوني في الإسلام

منذ كتبتُ النسخة الأولى من تقديمي لمفهوم العقل الإسلامي لم انقطع عن التفكير في ضرورة نقد العقل القانوني في تجلياته في مختلف السياقات الإسلامية. وقد حررتُ عدة نصوص حول هذا الموضوع، ولكني تراجعت لأنها لم تكن مقنعة، فهي لم تستوعب، في تقديري، المواجهة المنهجية بين مرجعين قانونيين يستند إليهما كل رجال القانون منذ القرن التاسع عشر لتحديث القانون من دون التخلي نهائيًا عن القانون الإلهي المعترف به في **الشريعة ـ الفقه**[1] إلى اليوم. وقد عرفت هذه المواجهة بين هذين المرجعين القانونيين ـ الأوروبي الحديث والإسلامي التقليدي ـ تقلبات تختلف حسب مدى الانحرافات الإيديولوجية التي فرضها الاستعمار الأجنبي وكذلك متطلبات "البناء القومي" بعد نيل الاستقلال. ولمزيد من المعلومات عن تاريخ هذه التقلبات أحيل إلى بحث أنجزه ب. بوتيفو B. Botiveau بعنوان: *Loi islamique et droit dans*

(١) أكتب "شريعة ـ فقه" مع خط رابط لأحيل إلى المضامين المخلوطة المدركة لدى المؤمن في الاستخدام الشائع لمفهوم الشريعة المترجمة بالقانون الديني (بالخط العريض) للتدليل على الأهمية للدلالة على التعالي الإلهي والشحنة المقدسة لهذا القانون. والمصطلح "فقه" الذي يتوجه لدى المؤرخين نحو القانون الوضعي، لا يمكن أن يكون منفصلاً تمامًا عن المفهوم المعقد للشريعة حيث اللاهوتي ـ السياسي، القانوني، الثقافي (بالمعنى الأنثروبولوجي)، الإيمان، الاعتقاد مع أسسه وآثاره النفسية السيكولوجية، للصلاحية والطاعة للقيمة العائدة إلى الله، لدرجة أنه من الصعب اليوم إقناع الإسلامويين الأصوليين أن الفقه بناء إنساني تمامًا. وإن ترجمة الفقه بالقانون الإسلامي بمقدار ما هي خادعة اليوم مثل الرغبة في تدخل الشريعة في السياسي والاقتصادي والقانون الدستوري، تجعل الخلط بين الشريعة والفقه عملية مؤثرة إيديولوجيًا، أريد أن أقول محركة أكثر للمخيال السياسي ـ الديني. لذلك فإنني أجعل من هذا البناء الإيديولوجي تمامًا موضوعًا لأولوية التفكيك بهدف نقد العقل الفقهي.

les sociétés arabes (**الشرع الإسلامي والقانون في المجتمعات العربية**)[١]؛ إذ إن المعطيات الخاصة بالمجتمعات العربية يمكن أن تنطبق بسهولة على السياقات الإسلامية الأخرى الحالية وذلك مع بعض التعديلات اللازمة وفقاً لكل سياق. سأعود لاحقًا إلى المطبوعات المهمّة التي سمحت بإعداد ملخص لإسهام "الإسلاميات الفقهية" في مشروع نقد العقل القانوني كما أعرّفه لاحقًا.

ينبغي أن نوضح، منذ البداية، الوضعية المعرفية وحدود المعنى اللذين سأخصصهما لهذا المشروع. الواقع أنه على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي تعتبر هذه المرة الأولى التي يظهر فيها فكر لا يهدف إلى إصلاح الشريعة في إطار الاجتهاد الكلاسيكي، أو ضمن ما سميته **التقليد الإسلامي الشامل**[٢]، بل إلى **هدم** للفكر القانوني الذي يعتمد إما على المقدمات والمسلمات اللاهوتية ـ التفسيرية لكل عقل ديني، أو على فرضيات العقل **الأسطوري ـ الفلسفي ـ المنطقي**، تلك الفرضيات التي تختفي بشكل ما تحت ستار شكلي علمي. إلا هذا العقل القانوني الحديث استطاع على الأقل أن يجعل سيادته الفكرية والسياسية تحل محل سيادة العقل الديني في أعقاب "الثورات العلمية" التي دائماً ما وظّفتها رغبات فرض السلطة السياسية والاقتصادية التي تصاحبها، بالطبع ، أسس قانونية ملائمة. إنه لحدث تاريخي كون الإسلام لم يتلق منذ القرن التاسع عشر سوى بعضٍ من أشكال الحداثة وظفتها إعلاميًا الإدارة الاستعمارية. ودائمًا كانت الإشارة إلى الفكر القانوني الحديث، وفي كل مكان جزئية ومتحفظة ومحدودة أو متأثرة بضرورة محاربة العدو الاستعماري والاستناد إلى قيم الإسلام من أجل تعبئة المخيال السياسي ـ الاجتماعي. وقد ازداد اللجوء إلى الإسلام لهذا الغرض منذ خمسينيات القرن العشرين. لذا فإنه من الضروري منهجيًا أن نبدأ العمل النقدي بفحص المنزلة المعرفية الابستيمولوجية للعقل القانوني في تجلياته في أوروبا منذ ظهور الحداثة في مقابل التراث اللاهوتي ـ السياسي الوسيطي المسيحي. سنتمكن إذن من أن نحدد تاريخيًا ومذهبيًا مواضع التأخر ومواطن النقص والتناقضات واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه المتراكم في إطار الفكر القانوني الخاص بالتراث الإسلامي ، وسنستند في ذلك إلى ما أسهمت به الإسلاميات القانونية .

---

(١) باريس، ١٩٩٣.

(٢) لتعريف هذا المفهوم انظر دراستي حول «الإسلام الحالي أمام تقليده وعالميته» في **الإسلام والتغيير الاجتماعي** بإشراف م. كيلاني، لوزان، ١٩٩٨.

تفكيك العقل القانوني المسمى بالحديث

إن الأمر يتعلق هنا بشق طريق لحثّ ممارسي القانوني في السياقات الإسلامية على التوصل إلى مقاربة شاملة لمسألة القانون، فهذه المقاربة تهيمن أكثر من إضافة إسهامي الشخصي إلى العمل النقدي الذي أنجزه الفكر الإسلامي حول نفسه خلال المسار التاريخي الأوروبي ـ الغربي. هذا ويدفع الدستور المشرعين وكذلك القضاة والمحامين في البلاد الإسلامية إلى أخذ الشريعة في الاعتبار، أحيانًا، إلى درجة كبيرة، حفاظًا على أسبقيتها اللاهوتية والقانونية على أي قانون إنساني. إذ نجد قضايا قد دُرست في المحاكم العليا حسب إجراءات وأصول معينة ووفقا لمسلمات لاهوتية قد تضعها موضع شك أو ترفضها بعض المدارس في محاكم عديدة مثل محكمة قرطبة أو بغداد أو الرّي في القرن العاشر. هذا لأن أسبقية الشريعة وحضورها الدائم هما عقيدة أبعدتها رقابة الدول والمعارضة الإسلامية معًا عن إطار قواعد المناظرة الوسيطية، وبالتالي فقد أُخرجت أيضًا من سياق أي نقد للعقل القانوني. فهذا النقد يهدف إلى وضع نظام مفهومي ومنهجية وممارسة إبستيمولوجية، وهي مجموعة من الأشياء التي ينظر إليها حتى اليوم كأهداف يستحيل التفكير فيها، فهي غير مفكَّر فيها في كافة الأشكال المعاصرة للخطاب الإسلامي متضمنًا الخطاب القانوني وكتابات الإسلاميات القانونية. ومن أجل تقديم هذه المهمة سوف أستند إلى ثلاثة أعمال تمثل اهتمامات الفكر القانوني الحالي.

وأعتقد أنه من الضروري العودة إلى حوار قديم، غير أنه ذو أهمية ومرتبط بالقانون الوضعي كما حدد إشكاليته كل من ج. لونوبل وف. أوست في أطروحة قُدمت إلى ما كان يُسمى آنذاك بـ "تداخل الاختصاصات" ، هذا التداخل الذي يتسم بتفتح يجعلنا نسميه بـ "ما وراء الاختصاص". العمل الأول هو *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mytho - logique de la rationalité juridique*[1] **(القانون، الأسطورة والعقل، دراسة حول الانحراف الأسطوري المنطقي للعقلانية القانونية)**. أما العمل الثاني فهو كتاب ميشيل روزنفيلد وعنوانه *Just Interpretations. Law Between Ethics and Politics*[2] **(تفسير صحيح. القانون بين الاخلاقية والسياسية)**. ومن أجل تقديم تحليلي حول الشريعة ـ الفقه سوف أستند إلى عمل بودوان دوبريه *Au nom de quel*

---

(١) بروكسل، ١٩٨٠.

(٢) بيركلي، مطابع جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٨.

droit[1] **(باسم أي قانون)** ورغم أن هذا العمل قابل للمناقشة في العديد من النقاط، إلا أنه غني بالمعلومات حول المثال المصري، وهو يحث على التفكير النقدي حول الإصدارات الحديثة المتعلقة بالفقه وأصوله.

في قراءة لونوبل وأوست لـ هانس كيلسن:

كان لرجل القانون النمساوي هانس كيلسن الفضل في القيام بالمحاولة الأكثر انتظامًا ومنهجية من أجل وضع ما سماه بالنظرية البحتة للقانون. فقد كان المؤلف مؤمنًا بالمنهج الوضعي العلموي الخاص بالقرن التاسع عشر وكان يطبق على القانون البحث عن العقل المحض كما فعل كانط من قبل، بمعنى أن هذا الأخير كان يعمل في مجال العقل الخالص من كل إحالة إلى أي مبدأ خارج عن نطاقه أو غريب عنه، مثل اللّه والطبيعة والأفكار الأفلاطونية والقيم الأخلاقية المزعومة، قيمًا عليا. يقوم كيلسن إذن بتأسيس معيار قانوني ثابت وتأكيد صلاحية الخضوع لهذا المعيار. ثمة إذن علوم وضعية قادرة على إنتاج معرفة صحيحة موضوعية عقلانية واقعية خالصة، مؤسسة على معطيات تجريبية. وترفض منهجية هذه المعرفة أية إحالة إلى المثالية أو المخيال أو التصوري أو ما يُتمنى أو يُرتجى، وترفض خاصة الرجوع إلى أي شكل من أشكال الإيمان. فما هو كائن وما يجب أن يكون sein und sollen هما معطى حاضر للوعي ويمكّنا من وضع فرضية معيار أساسي Grundnorm تجعل كل البناءات المعيارية المشتقة منها نسبية. غير أن لونوبل وأوست أوضحا أن أطروحة هـ. كيلسن «قد ظهرت في شكل خطاب مغلق ونشرت بدورها نوعًا من مبادئ الإيمان والطاعة»[2]، ذلك لأن كيلسن لم ينظر إلى مسألة أساس صلاحية القانون سوى نظرة عقائدية. إن قارئ الفكر القانوني النقدي أو ممارسه لا يرضى عما يصل إليه من نتائج، فهو يبحث عن "الحجر الفلسفي" (حسب قول م. فيراللي) وهذا البحث ليس سوى رغبة في امتلاك أبدي لما سماه الخطاب القرآني بالحق، وقد يحمل هذا المصطلح معاني كثيرة منها "الواقع" و"ما هو حقيقي" و"القانون" و"العدل"، وكلها مكونات لكلمة اللّه المؤسِّسة، أي لكتابه القرآن. ولكن لا يعرف هذا المصطلح بكل هذه المعاني سوى من يعيش التجربة الإلهية إلى درجة "الحلول" أو "التجسيد" أو "الاتصال" أو "الاتحاد" مع اللّه. فأعود إلى الرؤية النقدية لهذه المقاربة غير الملائمة من خلال

---

(١) باريس، مركز الدراسات القانونية والاقتصادية والاجتماعية، باريس، ٢٠٠٠.

(٢) انظر ص ٤٧٠.

مفهوم قرآني يدفع إلى التفكير في البحث التأسيسي لكل عقل قانوني أو أخلاقي.

يرجع الفضل إلى كل من لونوبل وأوست في فرض مفهوم "الانحراف الأسطوري ـ المنطقي" dérive mytho - logique منذ عشرين سنة. وهو مفهوم متعلق بالعقلانية في مسارها الأوروبي الحديث. لقد أكدا هذا المفهوم بدقة نقدية، وقد تضمن عملهما نصوصًا فلسفية وقانونية غاية في التأثير والأهمية والثقل. وقد وصلا بذلك إلى حد توضيح عملية بناء "سياج أسطوري ـ منطقي" مثل ما وصفته أنا بـ "**السياج العقائدي**" الموروث عن الفكر الإسلامي التقليدي منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. فاستعمال مصطلح "سياج" لم يكن متفقًا عليه، وإنما فرض نفسه علي قبل أن أقرأ هذين الكاتبين، مما يؤكد خصوبة الموقف النقدي أمام تراثيين فكريين معروفين باختلافهما. إنه من الممكن، بل إنه ينبغي أن نذهب إلى أبعد من ذلك في مشروع النقد هذا الذي يشمل، مع إسهامات الأنثربولوجيا والتاريخ، مجموع تراثات ثقافية وفكرية تدخل مع بعضها البعض في نزاعات غير مجدية حول موضوعات "الهويات" و"الاختلافات" و"الخصوصيات" و"الأصالات" القومية والطائفية. وسوف أعود مطولاً إلى ما أسميه الانحراف "**الأسطوري ـ اللاهوتي ـ المنطقي**" داخل السياج العقائدي الإسلامي. وإذا كان الفكر الوضعي قد اقتفي كل أثر للمرجعية الإلهية أو العدالة العليا أو المبدأ اللاعقلاني أي الموضوع خارج إطار العقل القانوني، فإن "السياج الإسلامي" له آلياته شأنه شأن السياجات الدينية الأخرى القائمة على عقيدة وهو مؤسس للمعايير والمعارف المنبثقة عن هذه العقيدة. وبناء على هذا التشبيه علينا أن نتذكر أن تشدد النقد الوضعي يرغم العقل الوضعي علي الاعتراف بأنه يقضي على أسطورة مترسخة منذ زمن بعيد وواسعة الانتشار، من أجل استبدالها بأخرى تبدو أكثر مطابقة لمعايير العقلانية النقدية، وذلك لإنتاج أشكال من الإيمان والطاعة اللازمين لتسيير أية مدونة قانونية في أي مجتمع.

إلا أن ممارسي القانون المتحكمين في الحقل القانوني يعترضون بثقة وسيطرة شديدة طريق هذا المشروع النقدي الخصب الذي أضع أسسه اعتمادًا على المثال الإسلامي. كما يتدخل "المؤرخون المحترفون" بتشددهم المعهود في كل ما يتعلق بالمجال التاريخي. وهكذا ففي تقديم وجيز لرسالة لونوبل وأوست كتب الأستاذ ليون روسان:

«إنني بوصفي مشتغلاً بالقانون لا أستسيغ أن أجد نفسي في صورة هذا القانوني الذي يحصر نفسه داخل النص في حين أن دوره، قبل كل شيء، هو فض النزاعات ومحاولة تجنبها وذلك من خلال التفكير في النصوص بنسبية، بمعنى

أنه ينبغي الربط بين هذه النصوص وبين سياق محدد أو موقف نزاعي واقع أو مبادئ تكون في حد ذاتها نسبية».

يعلم ممارس القانون كما عرَّفناه أنّ السلطتين التشريعية والقضائية تشغلان في كل مجتمع مكانة عالية ودورًا يزداد أهمية. ومن الغريب أن نُلاحظ أن مراقبة هاتين السلطتين تذهب إلى إعطاء الأولوية لقوة القانون المدوّن على هشاشة صياغة هذا القانون وأخلاقياته، وخصوصًا في حالة الأزمة العامة التي يمر بها العقل في سياق العولمة الحالية. لقد أهمل ممارسو القانون (من فقهاء ومفتين) تخصص أصول الفقه في الإسلام كما أهملت فلسفة القانون في مؤسسات البحث والتدريس الحديثة. وفي هذا الإطار فإن العقيدة الدينية أو الوضعية تبطلان **البحث التأسيسي**، نظرًا لأنه نظري بحت، وهو بحث يختلف كليًا عن بناء الأسس القصصية ـ اللاهوتية ـ المنطقية المتمثلة في أصول العقيدة الإسلامية. كذلك تجد الأنثربولوجيا القانونية صعوبة في أن تفرض نفسها بوصفها علمًا أساسيًا للتعامل مع المشكلات الجديدة التي تفرزها المجتمعات متعددة الثقافات ومع ما يعرف بـ "صدام الحضارات". ولا تقتصر مقاومة نقد العقل القانوني على لامبالاة المشتغلين بالقانون أو رقابتهم المتعالية، إذ يحتكرون ممارسة العنف الشرعي باسم الدولة، وإنما يؤدي هذا الرفض إلى رفع قضايا أمام المحاكم بل وإلى إصدار أحكام بالإعدام وفقا للشريعة.

إن الخروج من السياج العقائدي الذي وضعه عالم اللاهوت القانوني في الإطار المعرفي المشترك بين أديان **أم الكتاب / الكتاب**[1] إلى السياج القصصي ـ المنطقي للفكر القانوني الحديث لم يغير موقف العقل من ضرورة متابعة النشاط التأسيسي للمعايير القانونية التي تتضمن مرجعية إلى مؤسسة مخول لها أن تصوغ المعايير الأخلاقية. فماذا لنا أن نفعل إذا تقرر هذا كله؟ وإذا كانت مرحلة بناء قانون وضعي قد سمحت بالفعل بالتشدد في نقد أسس تحيل إلى الإيمان وحده، كأصول الدين في الفكر الإسلامي، فإنه ينبغي الآن الاستفادة من الحالة التي أنتجها استبدال الموضوع **القصصي ـ التاريخي المتعالي**[2] للعقل الديني بأسطورة العلمية الوضعية.

إن العقلية التي سمحت بالخروج من سياجين متماثلين في قوتهما تدرك الآن بشكل أوضح أن عليها استخدام أدوات أخرى بأهداف تاريخية تشمل جميع الثقافات لا لتتابع البحث عن أسس تخرج عن نطاقها أو تنبع من المعيار (كما في بحث كيلسن)

---

(١) انظر كتابي. . . *The Unthought*، الفصل الثالث.

(٢) حول هذا المفهوم انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وإنما لتتابع فكرًا **تأسيسيًا**[1] من أجل الوفاء بمطلبين ضروريين: أولهما **فكري** ويخص ما ينبغي إيجاده من إجابات لمطالب المواطنين المشروعة لضمان حياة شخصية ومدنية مثلى؛ أما الآخر فهو **نفسي** ويخص جمهور من يتوجب عليهم طاعة مختلف المعايير.

لا شك في أن القاضي يهمه أن يجيب المطالب النفسية، آخذًا في اعتباره ظروف المعيشة اليومية وفقاً للتقاليد والمبادئ الأساسية في كل سياق. بيد أن المشرّع الحديث لا يتمكن دائمًا من مقاومة رغبته في أن يجاري المطالب الصريحة لمنتخبيه، بدلاً من أن يجعل من النشاط التشريعي وسيلة للتحرر والاهتمام بحيث يحب الجمهور القانون ولا يتشدد في رفضه أو في رغبته الدائمة في تجاهله.

ليس الفكر التأسيسي بميزة تخص رجل القانون ولا بعبء يثقل كاهله وحده، بل إنه ينبغي على كل المواطنين المشاركة في هذا الفكر أياً كان مجال نشاطهم، من أجل إعطاء الأولوية للدور التفعيلي والتحريري للقانون على دوره القمعي والمعيق والرجعي في إطار الأنظمة السياسية الشمولية.

جليّ أن بناء الوحدة الأوروبية يعطي فرصة تاريخية استثنائية للعقل القانوني كي يخطو خطوات جديدة في ممارسة ثلاثة أنشطة لا تتجزأ في مجال القانون: **أولاً** صياغة المعيار وتقنينه على المستوى التشريعي؛ **وثانيًا**، النطق بالحكم على المستوى القضائي؛ **وثالثًا**، إدراج الدفاع عن الأفراد في مستوى تطبيق المعيار. وفي مواجهة التجارب الغنية على مدى التاريخ، ماذا يقدم الفكر القانوني في مختلف السياقات الإسلامية؟ من الضروري ألاّ ينحصر نقد العقل القانوني في إطار التحليل النقدي والتفكيكي للنصوص والمدونات الموروثة في كل مجتمع له تقاليده. وعلى العكس، لا يمكن التقليل من شأن ضرورة تقييم نقدي لكبرى المراجع القانونية التي تبقي على صلاحيتها بشكل عشوائي السلطة السياسية في مواجهة رغبة المواطنين الواضحة في الحصول على قوانين أكثر تحررًا وعدلاً وديموقراطية.

ولكن في السياق الإسلامي هل يعني ذلك أنه ينبغي اتباع نفس المسارات الفكرية والثقافية التي أحرزت في أوروبا تقدمًا تعترف به كل الشعوب اليوم وتبحث عنه في مجال القانون؟ ثمة سؤال ينبغي أن يُطرح بخصوص ضرورة الاعتماد على أكبر الأعمال الفكرية والثقافية التي قامت عليها أخصب إنجازات القانون الحديث؛ أقصد هنا كتابات مكيافيللي وجان بودان ومونتاني وحتى مونتسكيو مرورًا بسبينوزا ولوك وروسو وكانط

---

(١) انظر ما أقوله حول هذا المفهوم في كتابي: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٠.

وهيغل وماركس وفيبير وآخرين؛ وفي العصر الحالي ندين بالكثير لأعمال مؤرخين ومفكرين مثل ل. جيرنيه، وج. دوروميلي. وج. ب. فيرنان، وم. ديتيين ، وم. غوشيه، وج. هابرماس، وج. رولز، وب. ريكور. . . الخ. ولنا أن نتساءل حول التأثير الفعلي للمعرفة التاريخية والبحث الفلسفي المتراكمين في أوروبا في ممارسة الفكر القانوني. ويظل من المؤكد أن اهتمام بعض المثقفين "المسلمين" بالمفكرين الكلاسيكيين أثناء العصر الليبرالي (١٨٥٠ ـ ١٩٤٠) قد توقف بعد انتشار الفكر القومي المناهض للاستعمار والامبريالية الغربية. وعلى مستويات شتى فإن الرقابة الرسمية الذاتية التي يفرضها أشباه مواطنين على أنفسهم تحدّ وتشوّه النقاشات الحالية حول إعادة أسلمة القانون وتطبيق الشريعة في مختلف السياقات الإسلامية أكثر مما كان يقع في العصر المسمى بالعصر الليبرالي. يُعقّد تقدم العولمة السريع المهام التعليمية لنقد العقل القانوني بشكل واضح. إذ إن هذا التقدم لا يعطي التعليم فرصة ليأخذ مجراه البطيء، بل يفرض زمنًا له خصوصياته، فهو ثمين ولكنه مدمر وناسف ويتمثل في الفكر والثقافة **العارضين** اللذين أفرزتهما متطلبات السوق لتلبية الرغبات غير المحددة للكسب والاستثمار. وبالتالي فإن القانون المصاحب لمرحلة العولمة لن يستفيد من نتائج الإيمان والطاعة المتأتيين من المراجع القانونية الكبرى المرتبطة بفترة كانت مسيرة التاريخ فيها أبطأ. علامَ يستند القانون في مجتمعات كان لسقوط المشروع القومي فيها آثار أدت إلى تضاعف الانبهار بالدين علماً بأنه سطحي ووهمي وكذلك حامل لمختلف التهديدات، إذا لم يوجد خيار آخر أمام شعوب اليوم؟ فدائمًا ما كان القانون يعاني من نواقص جسام، فهل يعني ذلك أن علينا أن نتوقع نواقص أخطر؟ ألن تؤدي الضوابط التي تحكم السوق إلى إبطال كل شيء حتى ذلك النشاط التأسيسي الذي يقوم العقل من خلاله بإحياء البحث الحالم عن "حجَر الفلسفة"؟

إننا مضطرون إلى طرح هذه الأسئلة عند التفكير في مدى صلاحية القانون قياسًا على مسألة المعالجة القانونية للصراع العربي ـ الإسرائيلي منذ سنة ١٩٤٧ في إطار الأمم المتحدة ومختلف الدول الأعضاء أو قياساً على ممارسة القانون المسمى بالدولي منذ سنة ١٩٤٥ حتى الحرب القائمة في العراق، أو قياساً على معالجة القوى العظمى لمسألة "الجلاء" ولشتى مستويات القانون على الصعيد السياسي في كل من الدول التي تكونت إثر نيل الاستقلال الناتج عن حروب التحرير[١].

---

(١) كتبت هذه السطور بعد أن قرأت مقالاً في جريدة **لوموند** بتاريخ ٣١ أغسطس/ آب ٢٠٠١ يتناول قضية الحركيين وكيفية تعامل الجمهورية الفرنسية معهم منذ سنة ١٩٦٢، ويعيد فتح مجال النقاش =

القانون بين الأخلاقيات والسياسة:

كنت أفكر في أن أقدم في هذه الفقرة مناقشة عميقة لكتاب ميشيل روزنفيلد عن القانون بين الأخلاقيات والسياسة. إلا أن متطلبات نشر كتاب الجيب الذي قررت أن أدرج فيه صيغة أولى من هذا الفصل اضطرتني إلى أن أؤجل نشر مناقشة تستدعي مساحة أكبر من فقرة. إذن سأكتفي الآن بالإشارة إلى ضرورة المرور بهذه المرحلة لاستكمال مسيرة نقد العقل القانوني. سوف أبقي على التوجه الفكري الأنسني الذي ينبع منه نقد العقل الديني بشكل عام في مواجهة نقد أنسني يشمل كل أشكال العقلانية وكل المواقف الإبستيمية والإبستيمولوجية، مع أن العقل الديني لا يأخذه في الاعتبار بنفس الطريقة، حيث يُعطي العقل الديني الأولوية للإيمان على الضرورات المعرفية والأخلاقية الخاضعة لرقابة العقل النقدي. تهدف الضرورة الأخلاقية الأنسنية إلى شمولية التنوع الموجود بين الناس في المجتمع، بينما تعتمد الضرورة الدينية على شمولية لا تتخطى حدود جماعة المؤمنين العرضية والهشة. ولذا فقد وقع فصل بين القانون الكنسي الكاثوليكي والقانون الوضعي العلماني منذ اندلاع الثورات الانجليزية والأمريكية والفرنسية. لا شكّ في أن هذا الفصل قد اتخذ أشكالاً عديدة وقد اندرج في حدود قابلة للجدال. ولا يمكن كذلك أن نتجاهل التكرار الحالي الذي لا يتعلق بالأديان في تجلياتها ما قبل الحداثية، بل بأشكال التدين المتنافسة في إطار "سوق إيمان" يشكله كل فرد على هواه، وتقع فيها تحكمات مختلفة في الوظيفة الرسمية. وينبغي ألاّ ننسى أهمية هذه الملاحظات لاستكمال مسيرتنا النقدية. تطبّق الأخلاقيات الأنسنية على الموقف العلماني نقدًا مماثلاً في شدته لذاك الذي تطبقه على الموقف الديني قديمًا وحديثًا.

باسم أي قانون؟

لقد اختار بودوان دوبريه (من الآن فصاعدًا سأكتبه ب. د.) هذا السؤال عنوانًا

= حول أشكال التعذيب التي وقعت أثناء حرب التحرير الجزائرية. وقرأت أيضاً في هذا العدد رد السيد ماسو على مقال يبرر فيه رجل القانون الكبير ر. بادنتير، في إطار الصراع الحالي، «لجوء إسرائيل إلى قوة تبقي الوضع القائم على ما هو عليه على الأقل لتهدئة النفوس حتى يقع حادث الاغتيال القادم، وحتى يسقط قتيل آخر». وعند قراءة هذا النص مجددًا في ٣ يونيو/ حزيران ٢٠٠٤، لا يسعني إلا أن أدعو القارئ ليضيف بنفسه ملاحظاته حول سبل استخدام الولايات المتحدة للقانون والمؤسسات الدولية منذ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. فأي مؤسسة ستتمكن من إعادة بناء شرعيات جديدة تسمح بوضع قانون دولي يُمكن الثقة به؟

لكتابه، وهو من أهم الأسئلة التي تشغل كل فرد يخضع للقانون، خاصة عندما يصدر حكم مبني على أساس من الخطأ أو على اعتباطية قانونية لا يمكن القبول بها. سوف نتمكن مع ب. د. من التوغل في نقاشات نظرية وعملية، إذ ينبغي التفكير في شروط مشروعية كل معيار قانوني وتطبيقه. إن احترام الشرعية الشكلية كان يجب أن يسقط عندما تغيب الشرعية المؤسِّسة له. وهكذا يؤكد الكاتب أهدافه كما يلي:

١ ـ إعادة الأولوية إلى المقاربة التخصصية على المقاربة الثقافية العامة.

٢ ـ الابتعاد عن المقاربة الوضعية المنغلقة على ذاتها والتركيز على التساؤل حول ممارسي القانون وإعادة المعنى الكامل لأفعالهم .

٣ ـ البحث من منظور اجتماعي ـ أنثروبولوجي في مواطن إنتاج المعايير وعلاقة ممارسي القانون بهذه المعايير.

٤ ـ تعريف طرق الإحالة إلى الإسلام في الممارسة الدستورية.

٥ ـ تحليل أحكام القضاة المبنية على السجل القانوني الديني.

٦ ـ البحث في الطريقة التي يصور بها الأفراد المعنيون بنزاعات مرتبطة بسجلات قانونية مختلفة، القانون والعدل وأفعالهم الشخصية.

٧ ـ ترسخ مختلف السجلات القانونية في الحياة العامة والسياق السياسي.

إن هذا المشروع هائل ويتجه نحو نقد جذري لعمل العقل القانوني في مختلف السياقات الإسلامية، في مرحلة العملية التشريعية (أي إنتاج المعايير القانونية وتنظيمها) أو في ممارسة القانون نفسه. ويؤكد المؤلف على "البعد الشمولي وغير المحدود" لعمله. إذ إن الكشف عن ألاعيب السجلات القانونية المختلفة والنظر في طرق" ابتكار لغة القانون والتغيير فيها والاستناد إليها"، كل ذلك يمكّن الكاتب من "الإسهام في مقاربة تفكيكية ومتفهمة وعملية للمعيارية"[١]. فمنذ انضم ب. د. إلى مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ[٢]، أشرف على عدة منشورات لهذا المركز أو ساهم فيها. ونجد في الكتاب آنف الذكر موضوعات طرحت في هذه المنشورات، ومن الجدير بالذكر أن هذا العمل يمثل تحسنًا نوعيًا في مقاربة الشريعة ـ الفقه التي ينظر إليها كعامل يغني التفكير في مسألة القانون. ولنر إذن كيف أنجز وعده للقارئ. سأتناول هنا النقاط السبع التي يرتكز عليها مشروعه من أجل تقييم إسهامه في نقد العقل القانوني وتحديد المهام الموكولة إلى هذا النقد.

---

(١) انظر غلاف الكتاب آنف الذكر.

(٢) مركز الدراسات والوثائق القانونية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية مقرّه في القاهرة.

النقطتان الأولى والثانية: لقد أوضحتُ في الفصل الثالث من هذا الكتاب(١) أن الإسلاميات القانونية بصدد التحرر من التفاسير المتأثرة بالثقافة. هذا، وتوضح مجلة *Islamic Law and Society* المنشورة لدى دار بريل (ليدن) منذ عام ١٩٩٤ أن مؤرخ الشريعة ـ الفقه يستند بشكل متزايد ، كما سنرى مع جوهانسن وويلر، إلى تخصصات غير الفيلولوجيا التأريخية من أجل البحث في الأدوات والآليات والنظم المبنية في الفكر القانوني الإسلامي. ولا بد أن يستكمل هذا العمل بالاستناد إلى الفيلولوجيا بصفتها تخصصًا مثريًا إذا استخدمت بمنهج ج. فان إس فيما يتعلق بالنصوص القديمة. ونحن نعلم أن ثمة عدة مجالات لم تُطرق بعد، إذ تبقى مدونات كبرى مثل كتاب **الأم** للشافعي، وكتاب **الكافي** للكليني، وغيرها من أمهات الكتب لم تتلق بعد تحقيقًا علميًا كافيًا.

وبدلاً من القول إن الإسلاميات بشكل عام قد عفا عليها الدهر علميًا، أفضل التركيز على هذه المكتسبات الإيجابية التي لا نستطيع أن نتقدم بدونها بثقة في المجالات الجديدة لنقد العقل الإسلامي التي فتحتها منذ السبعينيات والثمانينيات. ويصل بي الأمر أحيانًا إلى أن أقول إن التاريخانية الوضعية للقرن التاسع عشر يجب أن تعاد صلاحيتها حتى يقتنع الفاعلون القانونيون، مثل هؤلاء الذين استفتاهم ب. د. في القاهرة، بالفكرة الجوهرية القائلة بأن الشريعة التي لم تصبح فقهًا، هي خاضعة تمامًا لقوى التأريخية، وذلك خصوصًا على مستوى ما أسميه "**المدونات الرسمية المغلقة**"(٢).

وبما أن المرحلة الحالية من تاريخ الفكر الإسلامي تهيمن عليها اجتماعيًا مخيال الاعتقاد النضالي فإن نقد العقل الفقهي يضيف إلى تكوين القانونيين خصوصًا إمكانية التقدم في النقد التحريري لعمل القانون الديني. في الواقع، إنه يهدف إلى توضيح المتطلبات المنهجية والمعرفية لتكوين المعايير القانونية اليوم.

إن التاريخ النقدي للقانون المسمى بالإسلامي لا يجب أن يتوقف عند الدفاع عن الفقه كقانون وضعي في مقابل تنحية العقل الإيماني الذي يحدد المعيار ويطبقه في التشريع. وأشير هنا إلى أهمية أن هذا المنطق وهذه الكتابة المؤرخة التي يتطلبها غائبة تمامًا في كل النصوص التي كتبها ب. د. ولكنها محلّلة كما نرى من الزاوية الوحيدة للمنطق القانوني وللسياق السوسيولوجي، وكلاهما سُجّل في الفترة الزمنية القصيرة (من

(١) انظر أيضاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

(٢) انظر كتابي . . . *The Unthought* آنف الذكر.

١٩٧٠ إلى ٢٠٠١) وأثَّر في الإصلاح السلفي حيث تظهر استراتيجيات تفسيرية للفاعلين الذين يواجهون ضغوطًا بين مجموعتين أحكام وضعية/ حديثة، ودينية/ تقليدية. وسوف أوضح أن تفكيك هذه النصوص لا يمكن أن ينتج كل هذه النتائج القسرية فكريًا وقانونيًا، وأن **كل النصوص المؤسسة**، والثانوية التي أصبحت بدورها كلاسيكية، خاضعة هي أيضاً لعمل مزدوج : **التنقيب في الذاكرات الجماعية** المتقابلة والمتصارعة والمتوافقة والمفارقة والتي تتبادل الإقصاء في **الخطاب النبوي**؛ **وتفكيك المعارف** المسماة بـ"الحقيقة" والتي بنتها ذاكرات متنافسة في فترة ما بين ٦٣٢ و١٠٥٠م، والتي استعملت كوسيط في صياغة عمل المؤسّس للفكر الإمامي، ألا وهو "مرجع التقليد" الذي يحول ما سماه ب. لوجندر "الرغبة السياسية في اللَّه"[(١)] إلى قوانين وتشريعات "سماوية".

ويلعب ما أسميه **بالإسلاميات التطبيقية** دورًا مهمّاً في هذه العملية، ليس فقط لوضع حد **للتجاوزات المستمرة** لفكر قانوني يطبّق من قبل أعلى السلطات التشريعية التي تحتكر الإدارة السياسية للقانون تحت قناع إدارة تقنية يقوم بها المختصون، بل أيضًا من أجل تخطي الحدود التي رسمها واضعو الدساتير الجدد مكان الحدود السابقة. لذا فمن أجل تحقيق الطموحات التي ذكرها ب. د. يجب الرد على السؤال التالي:

في أي إطار أخلاقي وفي أي نسق معرفي يتحرك الفكر القانوني على مستوى إنتاج القانون الدستوري، ومختلف مجالات القانون داخل التعريف الدستوري؟ يطرح السؤال ذاته بالنسبة إلى العمل التفسيري للقاضي، وخصوصًا عندما تتحول قضية عادية إلى قضية عامة، بينما يظل كل من القاضي والفرد الخاضع للقانون حبيس "الحقل المغلق للمدونات القانونية" بصفته "نظمًا من الممكن وغير الممكن" يحددها القانون وتفرضها الدولة، ويطالب بها أو يرفضها الرأي العام للأغلبية. والسؤال إذا طُرح بهذه الصيغة، فإنه يحيل إلى جميع مجالات العمل التي فتحها نقد العقل الإسلامي، والتي لا تُرتاد إلا قليلاً بسبب الضغوط التي يفرضها العقل المتجمد في البحث في العلوم الاجتماعية، ذلك العقل الجاري إعماله في مجال الإسلام والمجتمعات المنشغلة بالحدث الإسلامي. غير أن ثمة من يفضل إعطاء الأولوية للكتابة السردية الوصفية التصنيفية التي تطمر الرهانات الدائمة لكل تعبير عن المعيار بـ"الحقيقة" و"القيمة" المحيطة به، وتشوه هذه الرهانات وتدفنها. ورغم طموح ب. د. في التجديد المنهجي

---

(١) تتطلب المفاهيم المستعملة هنا شروحا مطولة يمكن قراءتها في كتابي. . . *The Unthought* ، آنف الذكر، إذ لا يمكنني تجاوز المساحة المتاحة لي في هذا الكتاب.

والمعرفي، فإنه لا يستطيع الهروب من أسر العقل المدرسي الجامد.

إن التساؤل حول الفاعلين المعاصرين في القانون لا يمكن أن يقتصر على تقييم العقلانية القانونية التي ينتجها هؤلاء الفاعلون أو التي يمارسونها بوصفهم رجال قانون. وبما أن ب. د. مهتم بالسياق السوسيولوجي لحياة القانون فلا بد أن يوضح ليس فقط تقنيات اندماج كل فاعل في أماكن إنتاج القانون وآلياته وتطبيقه، بل أيضاً استراتيجيات كل فاعل في مواءمة مدخلاته العامة مع ما تنتظره أطراف أخرى كالدولة والتراتب الإداري وردود فعل الرأي العام. بل إنه ينبغي النظر في الانتماء الفكري والأخلاقي للفاعلين من خلال مواقفهم الموصوفة بـ"التقنية" في مقابل القانونين الديني والعلماني المتواجهين إلى درجة تولد الاغتيال والحرب الأهلية وقضايا سرعان ما تظهر كقضايا رأي عام ذات بعد شامل. وحصر مثل هذه الرهانات في نقاشات إجرائية توضحها نسبيًا مراجع ذات بُعد احتمالي، لا يمكن أن يحقق طموحًا جزئيًا أو كليًا.

النقطة الثالثة: لقد بذل الكاتب جهودًا عظيمة في "سبر مواضع إنتاج المعايير والعلاقات التي تربطها بالفاعلين". ومفهوم المكان هنا، أو مفهوم "الموضع" كما يستعمله الكاتب، هو بمثابة أداة أساسية لتفكيك الآليات النفسية ـ الاجتماعية ـ الثقافية، وكشف رهانات إنتاج القانون من جهة، ونقد العقل القانوني بصفة عامة من جهة أخرى. فهذا العقل يستند إلى مدلولين لمفهوم "الموقع" آنف الذكر، المدلول الأول هو الذي استعاره ب. د. من ج. ن. فيرييه، والمدلول الآخر هو المدلول الهندسي للموقع Topo أي "مجموع النقاط التي تنفرد دون أية نقطة أخرى بخاصية محددة ومميزة". فموقعية أرسطو، أو نظرية المواقع المشتركة، يقصد بها دراسة المبادئ العقلانية العامة حيث المواقع المشتركة هي "براهين يمكن تطبيقها على كل الموضوعات". وهناك موقعية الخطاب، أي ما يقع الحديث عليه (وهو مضاد التأويل)، وموقعية فرويد كنموذج نظري لتمثيل توظيف النفس، وتتكون من قوى ثلاث هي اللاوعي، وما قبل الوعي، ثم الوعي (١٩٠٥)، أو الـ "هو" والـ "أنا" ثم "ما فوق الـ أنا" (الـ أنا الأعلى) (١٩٢٠). وفي هذا المجال الغني لتعريف الـ Topos أدرس أنا أيضًا انتقال مواقع اللاهوتية الوسيطة (اللّه، النبوّة، الصفات، الشريعة، الوحي..) نحو مواقع حديثة **للمعرفة** كمجموع كبرى وظائف الذهن التي تسمح للجسد بالتفاعل مع الوسط الاجتماعي، تلك المرتبطة ببيئة حياة الفرد برمّتها (كالتمييز والذاكرة والخيال والمخيال والعقل والذكاء). وهذه النقل يحرر تحليل وظائف الدين ومعرفة هذه الوظائف، وبالتالي معرفة القانون الذي "يؤسسه" هذا الدين والمضامين والأطر الشكلية لكل إدراك حسي ولكل تفسير. ويمكن إذن تعريف المجتمع الإسلامي

بوصفه "أي نظام اجتماعي يتعارف فيه الأفراد بشكل متبادل كمسلمين" ويفرضون على أنفسهم ـ فيما بينهم ـ وعلى الآخرين (مسلمين وغير مسلمين) احترام واجبات سلوكية وردت في المدونة الكبيرة للاعتقادات المشتركة[١]. فلنحتفظ إذن من أجل مناقشاتنا اللاحقة بتعريفين وصفيين لـ ج. ن. فيربيه ذكرهما ب. د[٢]:

«لا نقصد بالضرورة من مصطلح "Lieu intérieur" (الموقع الداخلي) مجالاً سريًا حيث تقع أحداث لا يفصح عنها، ولكن المقصود، في أغلب الحالات مجال للاتصال البيني[٣]، حيث الممارسات الفردية يمكنها أن تصبح سردًا موجهًا للآخرين داخل إطار اجتماعي مراقب. فالنظام الأخلاقي كما تنظمه الحياة العامة المبنية على مبدأ التمثيل تحتوى على ميزة (لدى من يملكونها)، ألا وهي تثبيت أوضاع السلطة بإدماج الأطراف في علاقة غير متكافئة».

إنني أشعر بضرورة أن أسوق استطرادًا ذاتيًا، لأوضح الحالة المعرفية والنزوع الهدام في الكتابة الخاصة بالخطاب النقدي المسجل في تيار الألفاظ الجديدة الممكنة للمعنى ولإنتاج القانون، ذلك التيار الذي فتحته التدخلات القوية لعدة ممارسات تخصصية في السنوات ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠، وخصوصًا في فرنسا من خلال الأعمال التالية: **التاريخ الجديد** لمدرسة الحوليات، **الأنثروبولوجيا البنيوية** لكلود ليفي ستروس، والتي صححتها وأثرتها ووسعتها كتابات كل من : كلود جيرتس، وج. غودي وب. بورديو، وكذلك **أركيولوجيا المعرفة** وأركيولوجيا التشخيص الطبي (كتاب "**ولادة العيادة**")، و**إرادة المعرفة**، و**المراقبة والمعاقبة** لـ ميشيل فوكو، والأفكار اللغوية المختلفة وتوجهاتها الحانقة والتعليمية في الوقت ذاته، والطموحات المعرفية للدلالية، وعلم السيموطيقا البنيوية لـ أ. ج. غريماس، وتأثير أو تأكيدات التحليل الأدبي مع ج. جينيت، ورولان بارت، و ن. فراي، وثقافة الكتابة والتفكيك لـ جاك دريدا، والمناقشات مع هـ. غادامر، وبول ريكور، وإيمانويل ليفيناس، وج. هابرماس. ويكفي النظر في البيبلوغرافيا التي أعدها ب. دوبريه، والاستشهادات الغزيرة التي قدمها خلال المتن والهوامش لندرك ما يدين به لكل أولئك الذين فككوا المعنى المعرفي الأكثر

---

(١) لا أتبنى إلا جزئيًا التعريف الذي يتخذه ج.ن. فيربيه في كتابه المجدد الصادر حديثًا على المستوى التحليل النظري **النظام المدني في مصر. الجمهور وإعادة الأسلمة** منشورات CNRS (المركز القومي للبحث العلمي)، باريس، ٢٠٠٤، ص ١١.

(٢) انظر ص ٣٠٦ من كتابه.

(٣) لم أتمكن من مراجعة الاستشهاد في كتاب المؤلف، وأقول بالأحرى "الواقع بين شخصين".

خصوبة وأنظمة الفكر الموروثة سواء من العقل الديني أو من العقل العلمي الوضعي الذي أزاح خصمه العريق لكي يحل محله بسيطرته السياسية ـ الفكرية مع قائمته التشريعية الخاصة به.

إن كتابة ب. د. هي كتابة كل الجيل الذي تكون في الإطار المنطقي الفرانكوفوني خلال عقدي السبعينات والثمانينات ، ومجالات اللقاء بين الأطر المنطقية الفرانكوفونية والانجلوفونية والجرمانوفونية (الناطقة بالألمانية) والإسبانوفونية لم تتسع قط منذ مسيرات المعلمين الطليعيين وحتى جيل التابعين لهم الذين يعملون أيضاً على نشر استراتجياتهم الذاتية للتدخل. وبين الصفحات الأكثر دلالة للخطوط المميزة لتلك الكتابة أنصح بقراءة تلك التي يتحدث فيها ب. د. عن السلطة القضائية للخارجي وللطوية[1]. إنه يفكك بدقة كل آليات الخطابات المتنافسة، ويكشف كل حركيات واستراتيجيات مختلف الفاعلين في الصلات التي يحافظون عليها مع القوائم الدينية والأخلاقية والثقافية والقانونية المتاحة في المجال الاجتماعي الذي يسيطر عليه كل من دولة تدرك ضعفها، ومجموعات منطوية على نفسها في حقول مغلقة لتمثيل المعايير. وهكذا فمن أجل شرح رهانات قضية نصر حامد أبو زيد يستشهد ب. د. بمثال الفيلسوف الفرنسي فولتير الذي استعمل قضية كالاس ليجعل منها "قضية رأى عام شاغلة"، أي لينقل إلى مستوى أعلى من إنتاج القانون قضية كانت قد غرقت في "أكاذيب رجال القانون بمدينة تولوز". غير أن التحديدات التفسيرية حتى وإن كانت دقيقة وملائمة لا تتجاوز في النهاية وظيفة "السرد الموجه للغير داخل اجتماعيات مسيطر عليها" الذي ذكره ج. ن فيرييه. لقد قلت إن ب. د. كان يعيش في مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية بالقاهرة؛ لذا فعندما كان يرصد تقارير القضاء المصري، فهو كان يعلم أنه كان يكتب وينشر داخل المجتمع المصري وأن النظام السياسي كان يراقبه وكذلك الجهاز القضائي، وهما موضوع بحثه. لا أدري ما إذا كانت السلطات المصرية، عندما طردته إلى بلده الأصلي، أي عندما طردته من "دوّاره" حسب التعبير المستخدم لدى الإدارات الاستعمارية في الجزائر، كان ب. د. قد غيَّر ما كتب بالمعنى الذي سوف أحدده للتو. لقد وجهت السؤال ذاته فيما يخص كتابة ج. فان إس، وهو يدرس الفكر الإسلامي[2].

وفيما وراء السلطة القضائية للطوية والظاهر، أضيف أن ثمة **موقعًا داخليًا**

---

(١) انظر من ص ٢٩٨ إلى ٣٠٠.

(٢) انظر كتابي . . . *The Unthought*، الفصل الأول.

للمعرفة، ما دامت الممارسات المعرفية الفردية لا تجد في الموقع الخارجي أو الحقل الاجتماعي الشامل فاعلين منفتحين سواء للفصل فيها أم للمساهمة في إدماجها كقائمة معرفية ذات ثقل، أم لتفضيل غير مباشر بنشرها وتلقيها كمواضيع يناقشها المجتمع. وبصفتي فاعلاً يعمل بشكل مباشر منذ أربعين عامًا في مجالات اجتماعية مختلفة في آن واحد، أعتقد أنني يمكن أن أضع نفسي بين حالتي نصر حامد أبي زيد وسلمان رشدي، فإنني أشترك مع هذين المؤلفين في تبنّي خطاب وكتابة يهدفان بشكل واضح إلى هدم السياجات العقائدية التي تستمر في إضفاء الشرعية على المجالات المغلقة لكل النظم المؤسَّسة للمعايير والحقائق والقيم. وقبل استقرار نصر أبي زيد في مدينة ليدن كان يدرِّس في جامعة القاهرة ناشرًا أعماله بالعربية ومحاولاً استبدال مفهوم المصحف بالمفهوم العملي للنص كما بناه الفكر الإسلامي وطبَّقه خلال فترات تكونه الرسمية الأولى وترسخه بين سنة ٦٣٢ وسنة ١١٠٠ للميلاد. ومنذ سنوات الخمسينات من القرن العشرين كُنتُ بوصفي مدرسًا شابًا للغة العربية في مدرسة الحراش الثانوية في الجزائر أتحدث إلى تلاميذي عن مشكلة الأصل الإلهي للنص القرآني، وقد كشفتْ ردود أفعالهم النفسية تجاه شرحي تجذرًا عميقًا في وعي المراهقين لفكرة كلام اللَّه الموحى به إلى محمد والمنقول إلى صحابته ومعاصريه في مكة ثم في المدينة في إطار من التقوى، ذلك الكلام الذي التقطه الصحابة حتى يُدوَّن بدقة في المصحف. إن السرديات القصصية التقليدية التي تلجأ إلى التمثيل والفهم الخاص بالنوع الأدبي **الخيالي** "العجيب"، ما زالت تعطي تناسقًا وانطباعًا بالصحة وشحنة عاطفية مرتبطة بالمصحف كوعاء مقدس ـ غير قابل للنقاش ـ لكلام اللَّه، وليس لنص خاضع لصفات ومعايير لغوية. وإن القبول المباشر والمتحمس لهذه الحقيقة المبنية يجعل كل تعاليم العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يحركها الباحثون غير مجدية وغير قابلة للاستيعاب.

لم يكن سبب عدم إثارة مؤلفاتي في **مجال نقد العقل الإسلامي** لمحاكمات أو لفتاوى هو فقط أنني كنت أدرِّس في جامعة السوربون، بل إن سبب ذلك بالأحرى هو استخدامي اللغة الفرنسية واستخدامي مفاهيم لا معادل لها باللغة العربية مما جعل قرائي المحتملين من مسلمين وغير مسلمين يظلون محدودين قياسًا بقراء نصر أبي زيد وأقل من ذلك قياسًا بقراء سلمان رشدي. إن الاستغلال السياسي الخالص لهاتين الحالتين اللتين تم تسويقهما إعلاميًا على المستوى العالمي قد حولت رهانات البحث في المجالس العلمية المغلقة، والتي تتبع معايير معقدة، إلى ملايين الفاعلين المنطوين تحت القطبين الإيديولوجيين: الإسلام في مواجهة الغرب. وأضيف هنا أن كل كتبي قد

تُرجمت إلى العربية وبعضها يحمل عناوين تحيل بوضوح إلى مهام ذات أولوية في حقل نقد العقل الإسلامي مثل: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد؛ قضايا في نقد العقل الديني؛ القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني؛ معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ؛ نزعة الأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري؛ الإسلام، أوروبا والغرب**... وقد صودر بعضها رسميًا في المملكة العربية السعودية ومصر والكويت، إلاّ أن الرقابة غير المباشرة أكثر وضوحًا في الآليات الاجتماعية لإلغاء فكر لا يمكن أن يعاقب بقانون وطني كما في مصر. لقد ذكرت هذه التفاصيل لأدمجها في ملف سوسيولوجيا أكثر انفتاحًا على مسألة السجلات المعرفية تكون فعلاً في متناول الفاعلين (وليس فقط سلعة جاهزة للبيع في الأسواق)، كذلك يجب أن تكون ثمة سوسيولوجيا للقراءة وتلقي القوائم متاحة فعليًا. ثمة عوامل لا يمكن تجاوزها تحدّ من هذه الإتاحة: سوف أرصد ثمن الكتاب الأجنبي؛ وعدم جدوى قنوات توزيع تلائم الاحتياجات المحلية، بل غيابها، والرقابة المسبقة التي يمارسها أصحاب مكتبات ناشطون في مجال التطرف الإسلامي، أو مبدأ التحوط في بعض السياقات الخطرة، وعقبة اللغات الأجنبية التي فيها تنشر الأعمال العلمية الأكثر جدة، أي الأكثر قدرة على إثراء تدخلات الفاعلين في نظام تفاعل مختلف الأطراف المستخدمة للقانون، الذين لا يملكون سوى إمكانيات محدودة للتجديد. كما أضيف أن النظام التعليمي الواقع تحت رقابة صارمة من قبل أنظمة مناهضة لكل تخصص هادم أو على الأقل متشككة فيه، تلك التخصصات التي تشمل كافة علوم الإنسان والمجتمع ونقد العلوم القانونية والفلسفة، هو نظام يساهم بدرجة كبيرة في الإبقاء على أغلبية الطلاب المدرسيين والجامعيين ـ أي الناشطين مستقبلاً في المجالات الاجتماعية الأساسية ـ في جهل مؤسساتي بالتغيرات العميقة في العلاقة بين الرؤية العقلانية والطموح إلى تحرير الوضع البشري. وليس من المدهش إذن أن المواطنين المعزولين عن كل ما يمكن أن يحررهم من التفسيرات التاريخية القصصية والدينية القانونية لماضيهم وحاضرهم، يعملون على إعادة إنتاج سلوكيات رجعية نراها في كافة المجتمعات الخاضعة لضغوط تاريخ تتزايد صعوبة السيطرة عليه(١).

---

(١) سأنقل هنا ما كتبه مؤخرًا ر.بن مختار بن عبد اللّه المسؤول رفيع الشأن في وزارة التعليم المغربية، علما بأن المجتمع المغربي تتجلى فيه رغم كل ذلك توجهات واعدة نحو الديمقراطية: «إن تحليل المجال السياسي الحالي وأشكال التعبير الجديدة للضغوط الاجتماعية والديمقراطية غير المفهومة والنفاق والكذب اللذين يحيطان أكثر فأكثر بالعلاقات بين الأفراد كالعلاقة بين الآباء والأبناء، وعوامل أخرى كثيرة كلها أدلة قاطعة على عدم استقرار اجتماعي نابع من أسفل» . مجلة *Prologues*، ٢٠٠١، العدد ١٢١، ص ٤٧.

النقطة الرابعة: لقد خصص ب. د. عدة إصدارات لدراسة "أشكال الإحالة إلى الإسلام في الممارسة الدستورية" وهو قسم أساسي في دراسة إنتاج القانون وممارسته في مختلف المجتمعات التي أسميتها بـ "ما بعد الاستعمارية" للتذكير بمعطيين: **الأول** هو اتصال هذه المجتمعات بأجزاء متفاوتة الحجم من مدونة القانون الوضعي الحديث الذي سوقته إعلاميًا الإدارة الاستعمارية، **والثاني** هو أن تلقي هذا القانون واجه منذ البداية رفضًا سياسيًا تفاقم من الناحية الإيديولوجية بعد نيل الاستقلال. واستراتيجيات هذا الرفض السياسي عملت على الإفراط في تقدير دور الشريعة كحصن منيع لإثبات الهوية القومية. كما عملت هذه الاستراتيجيات في موازاة ذلك على التقليل من شأن قانون أجنبي يهدف إلى تحلل "الشخصية العربية الإسلامية" كما دافع عنها هشام جعيط في عقد السبعينيات قبل أن يحل الخروج من وهم الوطنية[1] محل النشوة الإيديولوجية لوعود البناء القومي بتوجيه من الدول ـ الأحزاب. ولقد تفاقم هذا الجدال الاجتماعي الثقافي مع انتشار التيار الإسلاموي الذي دافعت عنه الكوادر الاجتماعية من أهل العلم والمعرفة الذين ازداد عددهم مع الزيادة السكانية والذين تكونوا في إطار نظم تعليمية هاجمها بعد عشرين سنة هؤلاء أنفسهم الذين كانوا قد فرضوها بعدم التسامح المتعجرف والإصرار اللذين طالما اتسمت بهما الدول ـ الأحزاب[2].

ولا يسعني هنا أن أقف طويلاً عند نقائص الفصل الأول الذي يلجأ فيه الكاتب إلى كلاسيكيات علم الإسلاميات من أجل تقديم ما يسميه بأشكال المرجعية في الإسلام عند كتّاب الدستور المصري ومفسريه؛ فلقد أوضحت في نصوص مختلفة كيف أن **علم الإسلاميات التطبيقي**[3] يتضمن عند كل المستويات المعرفية النقدية وعند كل مراحلها شتى خطوات الأنثربولوجيا الثقافية والقانونية. ولا يمكننا أن نقوم بنقد جذري للفاعلين في مجال القانون اعتماداً على تعريفات إسلامية حتى وإن كانت منتقاة من النقد الذي يسميه ب. د. "علم الإسلاميات الوضعي"، إذ لا يكفي أن نصحح تعاليم علم الإسلاميات هذا فيما يخص عددًا من النقاط، بينما تعتمد الممارسة

---

(١) هذا التعبير هو عنوان كتاب لـ هـ. بيجي نقرأ فيه تحليلات في محلها تحث على التفكير في كافة المشكلات المذكورة في هذا البرنامج من أجل نقد العقل القانوني.

(٢) يتفق العديد من الحكومات في اختيار وزراء يتناوبون على وزارة التعليم ثم الإعلام ثم الشؤون الدينية ثم الإرشاد القومي. انظر مجلة *Prologues*، العدد المذكور أعلاه والمخصّص لـ"مستقبل التعليم في المغرب" وخطاب عبد العزيز بوتفليقة غداة انتخابه الأول لرئاسة الجمهورية.

(٣) عن "الإسلاميات التطبيقية"، انظر كتابي . . . *The Unthought* وفصولاً أخرى من الكتاب.

الدستورية في عقلانيتها القانونية على استراتيجيات رفض خاصة بالعقل العقائدي(١) المهيمن على كل الخطابات الإسلامية الإيمانية.

النقطتان الرابعة والخامسة: إن دراسة عمل القضاة في لجوئهم إلى السجل القانوني الديني تتطلب إلقاء نظرة أوسع تشمل الأعراف الثقافية المحلية وتشمل تحليل المعطيات التي تؤثر في التوصل إلى حكم ما. وبالفعل فقد أخذ القضاة الأوائل الذين عاشوا فترة تكوّن الفكر الإسلامي في الاعتبار العادات والتقاليد المحلية إلى درجة أن علم أصول الفقه الذي أسسه الشافعي كان يهدف إلى اللجوء إلى هذه العادات عن طريق منهجية شكلية تم التحايل عليها من حسن الحظ أثناء الممارسة والاختلاف حولها في التطبيق، وكذلك كان يهدف إلى إخفائها. وهنا تتسع الهوة بين الشريعة المقدسة المؤلهة، المثالية، وبين الفقه الوضعي الإجرائي. وهكذا فقد غذّت تقنية استنباط الأحكام الشهيرة والمعتمدة على النصوص المقدسة نقاشات واختلافات مستمرة. فعلى مدى تواجد الإمبراطوريات العثمانية والصفوية والمغولية ساهم كل مفتٍ بشكل متصل في الحفاظ على أخذ ما يسميه بورديو "الحس العملي" في الاعتبار عند إصدار أحكامهم الشرعية. وكانت المراكز السياسية البعيدة تترك هامشًا من الاستقلال متفاوت الحجم للنشاط القضائي. وعندما استولت الدول ـ الأحزاب بشكل كامل على السلطة القضائية، وضعت حدّا لكل القوانين المحلية لتأخذ وجهة محددة كان يطمح إليها منذ زمن بعيد إطاران صارا متنافسين هما الإطار الديني بكل جموده وطقوسه والإطار الحديث بوضعيته ولامبالاته بالنتائج الهدامة غير المحسوبة والمكبوتة داخل ما هو ضمني معيش.

النقطتان السادسة والسابعة: في هاتين النقطتين تتجلى المقارنة المجددة للكاتب بوضوح فيما يتعلق بمسألة القانون ككل، ارتباطاً بالمشرع، بالقاضي وبالفرد الخاضع للقانون مع محاميه. فالقانون يعرّف في عدة مراحل يسهل فيها فهمه، ألا وهي مرحلة إنتاجه، ومرحلة قبوله عند المحاكمة، ومرحلة تلقيه عند إصدار الحكم النهائي للقضية. إنه بإمكاننا، بل إن علينا أن نذهب إلى أبعد مما يفعل الكاتب في مجال سوسيولوجيا التلقي لقياس الهوة التي تتسع بين المعايير المفروضة خارج نقاش ديموقراطي، وما ينتظره أفراد خاضعون للقانون لم يبلغوا مرحلة ممارسة المواطنة، ولا سيما في حالة بعض الزوجات أمام أزواجهن، وفي حالة حقوق الطفل. هذا هو العمل الذي يبقى

(١) حول العملية البلاغية التي تعتمد عليها استراتيجية الرفض هذه أنظر ج. ب. دي كونشي «La nature et la signification du dogmatisme» (طبيعة العقائدية ودلالتها) في *Archives de sociologie des religions*، ١٩٧٠، العدد ٣٠. ويقدم الكاتب في هذا المقال أعمال أ. روكيتش المنكبّ على دراسة نفسية للعقل العقائدي.

على كل مجتمع القيام به، من أجل تمكين نقد العقل القانوني من ترسيخ معطيات وسلوكيات واضحة، ومن أجل ترسيخ تجلياته ومقترحاته في تجاوز فكرة التعامل مع القانون كـ "وهم مؤسِّس" وإبداع "شاعري ذاتي" Autopoeitique[1].

من الإسلاميات التقليدية إلى نقد العقل القانوني: معالم تاريخية

إن العقل القانوني والعقل اللاهوتي هما مركز كل عقل ديني، ولهذا كنت قد اخترت **رسالة** الشافعي لوضع أولى المعالم اللازمة لتعريف نقدي للحقائق المقررة والمسلمات والموضوعات والآليات التي يقوم عليها العقل الإسلامي. والمثال ذو أهمية واضحة ولكنه ليس كافيًا للتعرف على الاستمرار والانقطاعات بين الهيمنة الشكلية المتبعة في "الأصول" وبين العقل العامل عند وضع المعايير القانونية وتطبيقها، أي عند ممارسة الفقه في حد ذاته. وللحديث عن الفقه يستخدم رجال القانون استعارة الفروع والأصول، أو الأحكام المنبثقة من القواعد والأصول التي تحتوي عليها النصوص المقدسة. إن مراحل البحث ومواضعه سهلة التعريف نسبيًا، غير أن كم الأعمال الواجب دراستها، وتنوع المناقشات التي ينبغي أن تقوم بين المؤلفين القدامى والمفسرين الجدد لما يعرف بالقانون الإسلامي، وكذلك تعقيد هذه المناقشات، يثبط عزيمة أكثر الباحثين شجاعة. وهذا ما يبرر تأخري في تقديم مشروع ناضج من الناحية المنهجية والمعرفية منذ زمن. ولحسن الحظ فإن عددًا من الإصدارات الحديثة سهّل المهمة. فبدلاً من إنتاج كم مكتمل يعتبر مرجعيًا عند أية ممارسة مقبلة للفكر القانوني واللاهوتي ليس فقط في المجال الإسلامي، وإنما في كل تقاليد الفكر الديني، يمكننا على الأقل انتهاز الفرص التي تتيحها بعض المشاركات المجددة بهدف وضع معالم أساسية على طريق لا يمكن سلوكها من دون مساعدة الآخرين.

وسوف نجد في قائمة المراجع العامة التي أنهى بها كتابي *The Unthought...*، مجموعة من الإصدارات الحديثة الأكثر إفادة فيما يتعلق بالتوجهات الحالية للبحث حول الفقه[2]. وسوف نأخذ في اعتبارنا كتبًا تعالج مشكلات أكثر اتساعًا ولكنها مرتبطة ـ من وجهة نظري ـ بما ينبغي أن يساعد على تقدم فلسفة وأنثروبولوجيا للقانون يكون

---

(١) انظر ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) أفضل استخدام هذا المصطلح العربي على مفهوم القانون الفرنسي الذي يتميز بمواقف فلسفية معينة وبعلمانية كثيرًا ما تصعّب الحكم على القانون المعروف بالإسلامي خارج السياق المعرفي الذي تكوّن فيه. والفقه لا يحيل مباشرة إلى مفهوم القانون وإنما إلى مصدر مستخدم في القرآن للدلالة =

من مميزاتها الجديدة امتداد المنهجية النقدية إلى كل التقاليد الفكرية المتنافسة بل والمتحاربة حول مسألة الأساس الأهم للسلطة المشرعة، أو مصدرها الكوني. لقد حان الوقت بالفعل للخروج نهائيًا من السياج الإيديولوجي الذي ما زالت تتواجه بداخله الاستقطابات الإيديولوجية **الدينية والعلمانية**، وهي استقطابات تخفي أو تستبعد أهداف أكثر أهمية لنقد المعرفة والقيمة والقانون والدين والسياسة.

وقبل تقويم مواقف بودوان دوبريه المنهجية والمعرفية ينبغي أن أحدد المكتسبات الأحدث للإسلاميات القانونية. ولذلك فقد اخترت أن أبدأ بأربعة أعمال مجددة ومتكاملة:

- بابير جوهانسن، (الصادر تحت عنوان يعبر عن طموح فكرى واضح)

Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Leiden, Brill, 1999

(**الاحتمالية أو الظرفية في قانون مقدس ـ المعايير القانونية والأخلاقية في الفقه الإسلامي**، ليدن، بريل ١٩٩٩)

- برانون م. ويلر

Applying the Canon in Islam. The Authorisation and Maintenance of Interpretative Reasoning in Hanafi Scholarship. Sunny Press, 1996

(**تطبيق القانون في الإسلام. منح الفكر التفسيري السلطة والحفاظ عليه في المذهب الحنفي**، سوني بريس، ١٩٩٦)

- محمد خ. مسعود؛ بيرنكللي ميسيك، دافيد. س. بورز (معدّون)

Islamic Legal Interpretation .Muftis and their Fatwas, Harvard, Harvard University Press 1996

(**التفسير القانوني في الإسلام ـ المفتون وفتاواهم**. هارفارد، مطابع جامعة هارفارد، ١٩٩٦)

= على فهم دقيق وعميق. وأذكر هنا تعريف ب. جوهانسن للفقه بوصفه مادة تميل إلى الاستقلال: «إن الفقه بوصفه نظامًا معياريًا مهتم بأفعال الإنسان، يُنظر إليه منذ القرن الثامن وحتى اليوم على أنه يوفر لرجل القانون المعايير اللازمة للحكم بحيث تكون هذه المعايير شرعية من وجهة نظر المبادئ الدينية والأخلاقية وكذلك من حيث المنهجية القانونية» *Contingency in a Sacred Law*، ص ٣. وهذا التعريف إذ يؤكد على المرجعية الضرورية لمبادئ دينية وأخلاقية، فإنما يؤكد أيضاً على البناء الفكري للفقه الذي يميل إلى الاستقلال ولذلك أفضل التعبير "قانون معروف بالإسلامي" لتفادي الإيحاء بأن هذا القانون يقع كلية تحت إمرة الإسلام المبني من قبل خيال ديني ومن أجله، مع العلم بأن هذا الخيال في تطور مستمر في الإطار الاجتماعي ـ التاريخي.

- إيريك شومون

Le livre des rais illuminant les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane

(ترجمة كتاب **اللمع في أصول الفقه** لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي(ت ٤٧٦/ ١٠٨٤م)، (روبنز، بروكلي، ١٩٩٩).

- روبرت جليف

Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence

(**الشك المحتم، نظريتان في الفقه الشيعي**، ليدن، بريل، ٢٠٠٠).

الاحتمالية أو الظرفية في القانون المقدس:

جمع ب. جوهانسن في كتابه *Contingency in a Sacred Law* (**الاحتمالية أو الظرفية في قانون مقدس**)، تسع مقالات مركزة جدًا وعلمية تلخص سنوات من البحث والتدريس في برلين ثم في باريس. وفي مقدمة طويلة من اثنتين وسبعين صفحة، يعرض خلاصة نقدية لما تم إنتاجه حول الفقه بوصفه قانونًا مقدسًا ابتداء من سنوك هورجروني وحتى ج. شاخت، وع. السنهوري، وش. شحاتة. ولا يكتفي جوهانسون بإعادة ذكر تفاسير المذاهب الفقهية التقليدية بوصفه مؤرخًا للأفكار وإنما يقدم تفكيرًا نظريًا سوف يكون من المفيد أن نلخصه هنا لأنه سوف يلقي الضوء على الامتداد الفكري الذي يؤدي إليه نقد العقل القانوني وعلى إعادة توجهاته، ولأنه سوف يُعطي المسوِّغ لهذا الامتداد ولإعادة تلك التوجهات.

إن كل الباحثين الذين اهتموا بتحليل الفقه - بمن فيهم ماكس فيبر الذي تميز باستخدامه خبرات ثقافية عديدة لإلقاء الضوء على مقاربته المقارنة للأديان - قد شاركوا بشكل ما في تثبيت هذه المادة داخل إطار تعريفات أساسية عرقية انطلاقًا من عقلية التنوير التي أنتجت القانون الوضعي كما قدمناه. إنني أذكر محاضرات القانون الإسلامي التي تلقيتها على ج. هـ. بوسكيه في جامعة الجزائر عشية حرب التحرير. كان بوسكيه معتمدًا على أعمال سنوك هورجروني، وي. جولدتسيهر يسخر بمسحة مستوحاة من أسلوب فولتير من قانون يتلخص في لائحة أخلاقيات، وفي مدونة أوامر ونواه، قانون شديد التعارض مع قانون حديث يأخذ على عاتقه بناءً علمانيًا للعلاقات الاجتماعية، ولدولة القانون، وكذلك تقدم حقوق الإنسان والمواطن. كُنتُ حينئذ أتلقي هذه التعريفات المنفصلة تمامًا عن سياقاتها وكأنها تجريحات وأسباب لخيبة الأمل نظرًا لاضطراري - في مجتمعي الأصلي - إلى قبول إرث شديد السلبية والثقل والإعاقة،

بينما تورث فرنسا، وهي نموذج المرجعية التاريخية، قانونًا ومؤسسات وثقافة محرَّرة لأبنائها اليوم! وهكذا كان التعليم المجاني والإجباري والعلماني للجمهورية الثالثة يؤدي أهدافه الأساسية التي يرمي إليها، فهو يقتلع "أبناء البلد" فكريًا وثقافيًا من جذورهم، من دون أن يقدم لهم إمكانية أن ينموا من جديد في إطار النموذج المثير للإعجاب. وهكذا كنت طوال سنوات دراستي الجامعية في الجزائر ثم في باريس أواجه هذه الصورة التي يتواجه من خلالها وبعنف تقليدان فكريان وثقافيان، وقد غذتني هذه التجربة بسلوك نقدي أكثر تشددًا. وأنا إذ أقدم هذا الجزء من حياتي الشخصية أحيل إلى أزمات الضمير والإحباط الفكري وحالات الضياع النفسي التي عاشتها سرًا أجيال ترعرعت منذ القرن التاسع عشر في إطار هذه المواجهة غير العادلة التي بلغت ذروتها الإيديولوجية في بداية هذا القرن.

وعود على بدء، فإن جوهانسن قد فضَّل مخاطبة ماكس فيبر أكثر من كارل ماركس مؤلف الكتاب الشهير **نقد فلسفة القانون**. فماكس فيبر نظرًا لميله إلى علم الاجتماع والمقارنة لم يسعه الاعتماد إلاَّ على مؤلفات سنوك هورجروني، وجولدتسيهر، كما لجأ ص. هنتنغتون إلى ب. لويس بشكل أساسي للتعرف على الإسلام. وهكذا تستمر هذه الرؤية العلموية التي يتناول بها الغرب الإسلام. ولم يكن ممكنا أن يؤدي نموذج التاريخ الكوني الذي ترمي إليه نظرية ماكس فيبر المقارنة إلى نتيجة موثوق فيها ومستدامة نظرًا للتعقيد العلمي والبناءات التأريخية والوضعية المنتشرة بين سنتي ١٨٦٠ و١٩٢٠ بخصوص الحضارات المعروفة بالشرقية والتي يُربط بها الإسلام ربطاً عشوائيًا. وقد ساهم فيبر بشدة في تصعيد عقلانية أوروبية أكثر تفتحاً وأقل نشاطاً من عقلانية ماركس، إلا أنه ليس مطمئنًا إلى صلاحية تنظيراته على المستوى العالمي. فالعقلاني لا يتعارض مع اللاعقلاني إلا لتقوية علو العقلانية بوصفها نموذجًا يدافع عنه الفكر والعلم الأوروبيين ما بين ١٨٠٠ و١٩٥٠ ـ ١٩٦٢. ولنتذكر أن حرب الجزائر انتهت في آذار/ مارس ١٩٦٢، وأن تحرير الفكر والثقافة السائدين لم يتم بعد بسبب الجدلية الجديدة بين مجتمعات متقدمة وعالم غير متقدم، ثم بسبب "صدام الحضارات" أي صدام قيم الغرب وعنف الإسلام الإرهابي المدمر على وجه الخصوص.

عندما يلجأ جوهانسن إلى ماكس فيبر من الناحية النظرية أو من الناحية المنهجية فإنما يفعل ذلك وفقًا لتقليد ألماني صارم. وقد لجأ شاخت هو الآخر إلى الكاتب نفسه ابتداء من سنة ١٩٣٥، وذلك حين أخذ مفهوم القانون المقدس المشترك بين أهل الكتاب ليطبقه على الفقه المتعارف عليه بوصفه نظامًا **مُعَقلِناً** من المعايير القانونية. غير أنه لم يتحرر في آليات وضع حججه من أساليب **غير عقلانية** (كالخطب وصيغ اللعن

واللجوء إلى قوى خارقة). ويرفع جوهانسن بدقة كل النقاط النظرية التي يؤكد فيها شاخت مواقف فيبر، ومنها على سبيل المثال الفصل الواضح بين المعايير التي يمليها القانون المقدس، وتلك التي تمليها الممارسات الاجتماعية، وكذلك مسألة أن القانون المقدس يركز خصوصًا على القوانين الذاتية. ويذهب شاخت إلى أبعد من ذلك في فرضه على الفقه مسلمات فلسفية غير محللة كان فيبر قد أدرجها مع مفاهيم العقلانية/ اللاعقلانية الآلية أو الشكلية، والعقلانية/ اللاعقلانية الجوهرية. ولا يمكنني هنا أن اعرض كل التحليلات والاختلافات التي يقدمها جوهانسن حول هذه النقطة التي يبدو بوضوح أنها تمس مسائل أساسية فيما يتعلق بنقد العقل القانوني، إلا أنني سوف أتفق مع جوهانسن في قوله إن شاخت يحرر نفسه من رأي سنوك هورجروني الذي كان يرفض وصف الفقه بالعقلانية إذ كان الفقه مقدمًا على أنه مجموعة غير منطقية من القوانين الراجعة إلى "إرادة اللّه غير القابلة للفهم". ويبقي أن نعرف ما إذا كان شاخت ـ على حد قول جوهانسن ـ قد قام "بثلاث خطوات إلى الأمام"[(١)] حين أعطى لمفهوم العقلانية الجوهر المحدد الذي أنتجه فيبر مضمونًا تاريخيًا ملموسًا، ثم حين ميَّز داخل الفقه بين الواجبات الدينية والأخلاقية للمعايير القانونية البحتة[(٢)]. وقبل أن نتعرض لإجابات الكاتب عن هذا السؤال علينا أن نذكر أنه يناقش في إطار مقدمته المعلومات المعاصرة التى تم التوصل إليها حول الفقه. وهو إذ يفعل ذلك لا يذكر سوي كاتبين عربيين معروفين بإعادة صياغتهما القانونية للمدونة القانونية التقليدية ألا وهما عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م) ، وشفيق شحاتة الذي تحاورت معه كثيرًا أثناء تواجده في باريس. كان يحب القول بأن علم الأصول ليس إلا ثرثرة حول نظريات مجردة لا تهمّ رجال القانون المختصين. ولم أستطع أبدًا تقليص العلمانوية الناشطة التي كان يحاول تطبيقها على الفقه التقليدي لجذبه بأي شكل نحو قانون وضعي حديث. وبينما كان شحاتة يفعل ذلك، كان يلغي مثله مثل كل رجال القانون الوضعيين دور المرجعية الدينية في أسلوب فهم المعيار الأخلاقي ـ القانوني وفي الطريقة التي يعمل بها العدل.

لقد عمل الكاتبان في السياق الفكري والثقافي للنهضة أي في زمن تحرر الفكر العربي الإسلامي. وهناك الكثير الذي يمكن قوله حول تقدم القانون في شتى السياقات الإسلامية بعد وصول الأحزاب ـ الدول ما بعد الاستعمار إلى سدة الحكم. فالتوترات

(١) أنظر **الاحتمالية أو الظرفية في قانون مقدس**، ص ٥٦.
(٢) انظر **المرجع نفسه**، ص ٥١ ـ ٥٧.

بين مؤيدي شريعة متخيلة ومعروفة جيداً وبين مؤيدي قانون وضعي حديث قد وصلت إلى حد قيام حروب أهلية. والإسلاميات التطبيقية تأخذ على عاتقها مسؤولية إدارة هذه الفترة ـ وهي مهمة صعبة ـ من تاريخ الفكر الإسلامي الطويل، كما تتولى إدارة تطبيق شروط العقل القانوني الجديدة. على وجه الخصوص، وباستثناء المجال المعروف بالأحوال الشخصية، فإن كل قطاعات القانون تنتمي حاليًا إلى القوانين أو المدونات والسبل التشريعية المتبعة في البلاد الغربية. إلا أنه يمكننا أن نلاحظ أن الدساتير لا زالت تذكر مبدأ أولوية معايير الشريعة على معايير التشريع الإنساني. بالإضافة إلى ذلك نشير إلى أن شرعية الجمعيات المنتخبة رسميًا وقانونيتها يدنسها لجوء مختلف التيارات إلى التزييف والغش أثناء العملية الانتخابية. ولن يمكننا أن نتكلم عن قانون حديث ديموقراطي إذ ظلت المؤسسات والثقافة الديموقراطية متجاهلة ويُتلاعب بها بشكل استهزائي في الظروف التي نعرفها.

سوف نعود إلى هذه النقطة أيضًا لنضع حدوداً لكل نقد للعقل القانوني في السياقات الحالية التي يؤدي فيها "الإجماع حول الشكل إلى اتفاق حول المضامين". فبالفعل، «ينتمي النقاش بين رجال القانون حول تطبيق قانون إلهي إلى تضامن لا يحوي أي اتفاق حيث إن أي رجلي قانون (أحدهما مؤيد لفكرة والآخر معارض لها) يستخدمان البلاغة القرآنية ذاتها للدفاع عن وجهتي نظرهما»[١]. ويتم استيراد معارف قانونية بهدف استهلاكها بوصفها بضائع، تقنيات أو مهارات بشكل عام؛ إذ إنها ليست نتاج تطورات فعلية لمجتمع معولم. صحيح أن ثمة قطاعات من هذا المجتمع قد تكونت على أنها حبيسة داخل المجتمع الغربي الحديث. إلا أن هوة هائلة تفصل بين هذه القطاعات وبين قطاعات أخرى من الحياة والثقافة الشعبويتين في عشوائيات المدن الكبيرة أو كتلك التي يعيشها الفلاحون والرحّل والهامشيون والعاطلون... وهذا الاختلاف هو الذي يُبقي على طلب شريعة تلعب دور قاعدة المعارضة السياسية أكثر مما تطالب باتباع حقيقي لقانون ديني مختصر في تكرار طقوس معينة.

لنعد إلى فصول الكتاب التسعة. إن المؤلف يبيّن بتعمق علمي دقيق الروابط بين المعايير القانونية والحقائق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يأخذها على عاتقهم رجال القانون في الإطار الخاص بالمدينة السياسية الإسلامية التقليدية. وهو يتناول المدينة ومؤسساتها وتأثير القانون على الممارسات الاجتماعية من حيث التنميط، ثم يتناول التفاعل بين العقلانية القانونية والمعايير الأخلاقية ثم الملكية بوصفها مؤسسة

---

(١) ج. ن. فيرييه، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

تؤدي إلي الاندماج الاجتماعي، ثم مفهوم القانون من حيث ارتباطه بالأرض (الوحي والاستبداد، قانون غير المسلمين)، ثم مبدأ العصمة في المذهب الحنفي، ثم العلاقات بين الدولة والقانون والدين في الإسلام السني، ثم الدليل والإجراء بوصفهما مفتاحي البناء الفقهي، ثم البحث عن عدالة اسمية أو وصفية... الخ. ومع قراءة تحليلات بهذا الغنى تواجه البناءات القانونية ومتطلبات مجتمع حضري، مجتمع تشغله الثقافة العلمية المكتوبة وليس فقط الشفاهية، مجتمع تتحكم فيه الدولة، لا يمكن أن يشك بعد ذلك في أن المدونة القانونية الكبرى التي وصفتها المذاهب الفقهية التقليدية تحوي في طياتها قانونًا وضعيًا يُبقي رغم كل شيء روابط مع القوة المقدسة للنصوص المؤسسة لما أسميه التقليد الإسلامي الكلي. ذلك التقليد يتضمن القرآن ومدونات التقاليد الخاصة بالسنة وبالشيعة الإمامية والإسماعيلية والخوراج، وتقنيات وضع القانون هي نفسها وإن اختلفت مضامين المدونات[١].

وهكذا نعلم أن حقوق اللّه تتميز عن حقوق العبد أو العباد أو الناس بوصفهما موضوعات للقانون، ولكن كلاً منهما موكل إلى جهاز الدولة فيما يتعلق بتطبيق الحدود والصدقة وصلاة الجمعة والفيء. بالنسبة إلى قانون العباد نجد أنه مؤسس بشكل مثالي على المعطى الإسلامي الموحى به والذي يختم سلسلة الوحي كما أنه ينبغي أن يطبق على كل الناس، غير أنه في الواقع يرتبط بالأرض التي تمارس عليها هذه السلطة السياسية أو تلك التي تحدد المعايير الفعلية وتطبيقها. والقانون في جانبه المعياري الذي يطبقه القاضي يعتبر مرتبطًا بشروط محددة ومقدسًا في آن واحد. هو مرتبط بشروط محددة لأن التفكير الإنساني الذي أدى إلى النطق بالمعيار تفكير معرض للخطأ ؛ إذ لا يمكن أن يحوي بشكل صحيح في كل زمان ومكان المضامين المرتبطة بالنية (أي المقاصد الشرعية كما سماها لاحقًا الشاطبي) للإنشاء الإلهي الذي لا يمكن التحقق منه ولا التشكيك فيه. كما أن هذا التفكير معرض للخطأ لأنه لا يمكنه أن يخترق الكثافة الأنطولوجية لكلمة اللّه التي تحوي الأوامر والنواهي. وهكذا «فالقانون يولد من الدين ولكن تطبيقه ينتمي إلى السلطة السياسية العسكرية»[٢]، هذا ما يكتفي بقوله المؤرخ الحديث للقانون بعد المؤلفين الذين ذكر مواقفهم وقراراتهم وفسَّرها من دون أن يجعل منها مسألة للبحث. وسوف نوافق بسهولة على أن عمل نقد العقل القانوني ليس

---

(١) انظر س. ك لوكا *Constructive Critics. Hadith Litterature, and the Articulation of Sunni Islam. The Legacy of the Generation of Ibn Saad, Ibn Main and Ibn Hanbal* (نقد بناء. **أدبيات الحديث وتمفصل الإسلام السني - إرث جيل ابن سعد وابن معين وابن حنبل**)، بريل، ليدن، ٢٠٠٤.

(٢) أنظر ص ٢٣٥.

بالضرورة عمل المؤرخ، ولكن هذا المؤرخ يمكن أن يعدّ له ويشارك فيه، كما فعل من دون أدنى شك جوهانسن. وهذا لأنه إذ يشركنا في العمل الإعدادي للفقه يحرر هذه المادة من التعريفات المجردة التي كانت تجعل منها مجموعة قوانين مرتبطة نظريًا بالنصوص المقدسة، ويعيد إليها وظيفتها الوضعية الخاصة بتنظيم المدينة، والممارسات الاجتماعية وانتقال المنافع و"الملكية بوصفها مؤسسة للاندماج الاجتماعي"، والعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، والبحث المحدد والمادي والدؤوب عن العدالة. والفكر القانوني المسؤول عن هذا العمل يعلم أن المعيار عارض في شكله، مسجل في القانون وفي تطبيقاته من قِبل السلطات الإنسانية، وهو لذلك يقبل التغيير. إلا أن القدرة على تغيير الفقه المتبع ليست دائمًا مشروطة كما كان أغلب الظن بالحق المحدد سلفاً في إمكانية القيام بالاجتهاد أو عدم إمكانيته.

قوانين ومدونات مغلقة رسميًا:

ولنَرَ إلى أي حد يسمح لنا عمل ب. م. ويلر التقدم بخصوص هذه النقطة. إن ميزة هذا الكاتب الأساسية هي أنه ينتقل نهائيًا بمسألة القانون النصّي (أي كلمة اللّٰه التي صارت مدونة مغلقة رسميًا، أو الكلمة ـ النص) من وضعها كمعطى موحى به لا يمكن المساس به يحوّل العقل إلى نشاط مُستعبَد ويسجن المؤمن في وضعية العبد ـ الحكيم، إلى وضع مدونة عادية من النصوص التي تلجأ إليها باستمرار الجماعة المفسّرة أو المؤوّلة. وبالتالي فهو يضع نفسه منذ البداية في حقل نظري يمكن أن تطبّق فيه كل استراتيجيات التحليل اللغوي والرمزي للخطاب، وهذا التحليل في خدمة برامج الهدم والتفكيك déconstruction الأكثر تعقيدًا. كما يعتمد الكاتب على مفاهيم عمل عليها علماء الأنثربولوجيا، مثل مفهوم الممارسة (كما عرفه ب. بورديو في *le sens pratique* / **الحس العملي**) التي تحل محل القانون والاستقامة اللذين يتميزان أكثر من اللازم بمعيارية لاهوتية ـ قانونية، وكذلك مفهومي المحلية والعالمية (وفقاً لـ ك. جيرتز في *Local Knowledge* / **المعرفة المحلية**)، اللذين يتم تفضيلهما على ساكن أصلي لمكان ما، أو وليد هذا المكان، ومفهوم **السلطة القانونية** كما تبدو في ممارسة سحرة الندمبو Ndembu، وهي ممارسة تكشف عن آليات التفكير واستراتيجيات تمفصل المعايير وتهدف إلى خلق آثار سلطوية للجماعة، آثار يمكن مقارنتها بتلك التي يبدأ المؤرخ في التعرف عليها في نشاط رجال القانون وكاتبي التاريخ المسلمين أثناء القرون الأربعة الأولى ما بعد الهجرة. إلا أنه يبدو لي أن ما هو أكثر هيمنة هو هذا التجديد الفكري الذي يأتي به ب. م. ويلر عندما يعطي أهمية خاصة للبعد الإبستيمولوجي للتفكير

القانوني، من دون التخلي ـ بالطبع ـ عن نظرته كمؤرخ وعالم أنثروبولوجيا يهدف إلى تحديد الظروف الأولية لصلاحية أية معرفة ينتجها العقل، كل في إطار السياق المدروس. وهذا هو نفسه ما أرمي إليه عندما أتحدث عن **إبستيمولوجيا تاريخية تعدّ** الشغل الشاغل لأي تاريخ لنشاطات العقل في كل المجالات التي تتميز أولاً بالحدث الإسلامي. ومنها التفسير واللاهوت والفلسفة والقانون وكتابة التاريخ واللسانيات والعلوم. . . الخ.

لنعد إلى مسألة القانون ومستقبله تحت ضغط متطلبات عقل قانوني يهدف إلى تعريف المعايير المقننة وإدماج جماعات عرقية وثقافية جديدة في الإمبراطورية المتوسعة تحت حكم الأمويين وبداية الحكم العباسي. ونظرًا إلى أن الرأي المبرر لكل قاضٍ كان يمكن أن تكون له قوة القانون، فقد بدت ضرورة توحيد التشريع بفرض منهجية يتبعها الجميع، وهذه المنهجية المفروضة على الكل للنطق بالمعيار القانوني تعني ضرورة تحديد سلطة من صلاحيتها أن تشرّعَ جوهر المعيار والتفكير الشكلي المستخدم لتشريع هذا الجوهر. ونحن نعلم أن هذه المسارات النظرية والعملية للعقلانية القانونية الهادفة إلى حل مواقف نموذجية تحيل إلى ضرورة أهم لتحديد صلاحيات مؤسسة **السلطة**، ومؤسسة **القوة** (السياسية) ووظائفها[١]... ويمكن الحكم على هذه الصيغة بأنها غير متفقة زمنيًا مع فترة تكون الفكر الإسلامي عمومًا. وبالرغم من ذلك فإنه حتى لو لم يكن مفهوما السلطة والقوة قد تم تعريفها بوضوح في مجال اللاهوت السياسي، وفي إطار قانون لم يكن إلاَّ في بداياته، فنحن نعرف إلى أي حد كانت النقاشات الحادة حول خلافة محمد تتضمن مسائل مرتبطة بالشرعية وإذن بالمؤسسة التى لها السلطة لتخويلها[٢]. ولنتذكر الآن أهم ما قدمه بحث ب. م. ويلز من نتائج أساسية:

- القرآن، وهو القانون الأعلى والمؤسسة العليا لكل تشريع والتي لا يمكن المساس بها ولا تحييدها، سرعان ما حلت محله في الممارسات المحلية الهادفة إلى وضع المعايير سلطةُ الخليفة ،أو الحاكم، أو القاضي، أو العالِم المجتهد. وإن قراءة **الموطأ** على سبيل المثال تكشف عن تراتبية للسلطات معاكسة لتلك التي ذكرها التقليد، فهذا التقليد فرض رسميًا تراتبية تبدأ من القرآن و/أو النبي إلى الإمام المجتهد كالتالي:

---

(١) حول هذه المشكلة التي تؤثر اليوم في كل النقاشات الخاصة بالقانون الدستوري في مختلف السياقات الإسلامية، أحيل إلى كتابي. . . *The Unthought*، الفصل السابع.

(٢) انظر و. مادولونج *The Succession to Muhammad, A Study of the Early Caliphate* (**خلافة محمد. دراسة في الخلافة المبكرة**)، كامبريدج، مطابع جامعة كامبريدج، ١٩٩٦.

القرآن ← النبي ← الصحابة ← التابعون ← مالك

إلاَّ أننا نرى هنا أن سلطة مالك بوصفها متدخلة مفسِّرة تنطق بالمعايير القانونية هي التي تفرض نفسها في المقام الأول وفقاً للتراتبية التالية التي كانت تحجبها السابقة:

مالك ← التابعون ← الصحابة ← النبي ← القرآن[١].

وبالفعل فإن هؤلاء الذين يُعرفون بمؤسسي المذاهب الشرعية صاروا هم نقاط البداية بينما هم ختام عملية اجتماعية ـ تاريخية من بناء مؤسسات سلطوية تضع المعايير وهي تتدخل في عملية نقل التقاليد القائمة بوصفها مرجعيات مفروضة. وهنا نفهم إجراءات التقديس الخفية للقانون ونفهم أن سيدًا ذا اسم معروف رفعه بأثر رجعي الشراح وكاتبو الشروح هو نتاج فاعلين اجتماعيين منهمكين في العمل القصصي التاريخي لتمثيل الذات والجماعة المفسْرة.

لا ينبغي أبداً أن يغيب عن النظر موضع ذلك التوتر الروحاني والفكري والسياسي في آن واحد، وهو توتر يعيشه بدرجات متفاوتة كل ممارسي الاجتهاد الذين يترجمون[٢] **آيات** اللَّه إلى معايير قانونية أي إلى فقه أو إلى مضامين إيمانية محددة (لاهوت، كلام، أو عقل أولي) والمؤمنون العاديون في إنتاج أفعالهم تجاه اللَّه أي عباداتهم أو تجاه الناس أمثالهم أي المعاملات. وعلينا أن نذكر في هذا السياق أن مصطلح أصول (وهو جمع أصل) المستخدم للمادتين ـ منهجية القانون واللاهوت ـ يميل إلى تقنيات فكرية من تفسير النصوص المقدسة التي تمثل المرجع الضروري لكل العلوم المعروفة بالدينية. إلا أن الكتابة التفسيرية هي التي تسمح بمتابعة دقيقة ـ وذلك بفضل تقنيات تحليل الخطاب ـ للعمليات الظاهرة والضمنية المؤدية إلى تقديس قانون معطى للإدراك وللمعيش على أنه مقدس ومتعالٍ. صحيح أن رجال القانون يعنون بالجانب المعياري الإجرائي للعلم الإلهي، بينما يواجه علماء اللاهوت صعوبة نقل خطاب ديني معقد البناء إلى لغة عقلانية مبنية على الحجج.

وكلما تقدم الفكر الأرسطاطاليسي، مال استخدام **المركزية المنطقية**[٣] للعقل إلى فصل الخطاب التشريعي عن خطاب البناء القصصي (خطاب سردي، خطاب نبوي،

---

(١) انظر ب. م. ويلر *Applying the Canon in Islam* **(تطبيق القانون في الإسلام)**، ص ٣.

(٢) إنها حقاً ترجمة بكل ما تتضمنه من عوامل عرضية تغذيها صراعات التفسير المستعرة، وسأعود إلى هذه النقطة مع كتاب م. روزنفيلد.

(٣) حللت منذ عام ١٩٧٨ أهمية الارتكاز على المركزية المنطقية في تكوين العقل وعمله في مختلف السياقات الإسلامية في دراستي عن «المركزية المنطقية والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي تبعاً لكتاب العامري) **الإعلام بمناقب الإسلام**».

خطاب الحكمة). وهذا يذهب في اتجاه استقلالية الفكر القانوني حتى في سياق ثقافة القرون الوسطى التي هيمنت عليها في كل مكان المدونة الإيمانية الكبرى الشاملة. تلك الملاحظات هي بمثابة معالم مهمّة على المسار الخطر والمعقد لنقد العقل القانوني. لنستمر إذن في وضع معالم أخرى مع أعمال م. خ. مسعود ود. ج. ستيورات وب. ج. فايس.

في كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠ ، نظم م.خ. مسعود في غرناطة مؤتمرًا دوليًا حول موضوع «The Making of Fatwa» (صناعة الفتوى). وبمساعدة زميليه في تحرير كتاب عن أعمال المؤتمر، فكّر منظم المؤتمر في فكرة سديدة مفادها أن يضيف إلى المداخلات السبع عشرة ثماني مداخلات أخرى تم طلبها خصيصًا من أجل تحقيق توازن أفضل بين الفترات والمناطق والمدارس واللغات والقضايا القانونية المدروسة. وقد نتجت عن ذلك دراسة غنية ومفيدة جدًا حول تكيفات وظيفة المفتي والتفكير القانوني والروابط بين مسؤوليات المجتهد ومسؤوليات المفتي وغنى الحالات المدروسة (وكان قد طُلب من كل مشارك أن يترجم فتوى وأن يعلق عليها من الناحية القانونية والتاريخية).

ثمة نصان تقدميان يرسمان إطارًا تاريخيًا ويفتحان أبعادًا نظرية، لمجموع المداخلات: م. خالد مسعود يتناول المفتين والفتاوى والتفسير القانوني الإسلامي، أما و. ب. حلاق فيقارن بين الإفتاء والاجتهاد في النظرية القانونية السنية من خلال عرض تطورها. وذكّر المؤلفان بأحداث ومعطيات معروفة عمومًا، ولكنهما يتجاوزان من حيث الزمان والمكان نصوص الفترة الكلاسيكية إذ يركز المؤلف الأول ـ عن حق ـ على الفترتين العثمانية والصفوية في وسط آسيا وجنوبها ، بينما يتصفح المؤلف الثاني أدبيات الأصول بدءًا من الشافعي (ت ٨٢٠ م) وحتى البناني (ت ١٧٨٤ م) مرورًا بأبي الحسين البصري (ت ١٠٤٤ م) والجويني (ت ١٠٨٥ م) والغزالي (ت ١١١١ م) والآمدي (ت ١٢٣٤ م) والذي فتح المجال لتغيير مهمّ حول صفة المجتهد التي يُعترف بها للمفتي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "الأبعاد النظرية" المعلن عنها هي الأبعاد التي يقترحها المؤلفون المسلمون الذين تم سؤالهم بما أن الباحثين اختاروا بأنفسهم أن يتكلموا فقط في إطار نظري يحدده "التقليد الإسلامي"، فهم يقرّرون بوضوح أنه "وفقًا للتقليد الإسلامي" أو "للنظرية القانونية السنية" فثمة كذا وكذا. نظل إذن داخل السياج العقائدي الذي يبدأ في فرض نفسه في الخطين السني والإمامي منذ نهاية القرن الثالث هـ/ التاسع م وبداية الرابع هـ/ العاشر م مع ابن قتيبة والبخاري ومسلم والطبري ويليهم الكليني وابن بابويه... وهكذا يقدم و. حلاق حديثه التاريخي بما يلي:

«سأبدأ بالمحتفى به، الشافعي (ت ٨٢٠ م)، الذي لا يقر بوضوح بأن المفتي ينبغي أن يكون قادرًا على الاجتهاد إلا أنه يحدد الفروع العلمية التي ينبغي أن يكون الشخص عالمًا بها حتى يمكنه أن يصبح مفتيًا. ويتبين أن هذه الفروع العلمية هي ذاتها تلك التي ينبغي أن يحملها المجتهد وتشمل المعرفة الجيدة/ النبيهة بالقرآن وبسنة النبي واللغة العربية والمسائل القانونية الخاضعة للإجماع والقياس»(١).

وم. مسعود يلجأ إلى الطريقة نفسها عندما يذكر التغير الذي وقع مع أولئك الذين يعتبرهم مفتين معاصرين، مثل القرضاوي وشلتوت والقلقيلي ويقول عنهم مسعود: «هؤلاء المفتون يحيلون مباشرة إلى أمهات النصوص كالقرآن وسنة النبي من دون ذكر مواقف المدارس القديمة»(٢).

وتكمن أهمية هذا العمل بالنسبة إلى حديثنا في عدد الفتاوى المجمعة وتنوع الموضوعات التي تم تناولها في سياقات بعيدة عن بعضها البعض زمانًا ومكانًا. ويمكننا إذن أن نتأكد من مدى انغلاق كل خطابات ممارسي الفتوى المسلمين وكذلك كل خطابات محللي هؤلاء الممارسين المعاصرين، انغلاقهم داخل المدونة الكبرى للعقيدة الأرثوذكسية التي ما زالت تقوم بدورها كسياج عقائدي. ندهش كذلك لرؤية تاريخ الفكر القانوني والمدونات العقائدية وهو يتقدم بمعزل عن التاريخ العام للمجتمعات وكذلك عن تاريخ الأديان المقارن وأنثروبولوجيتها، وتاريخ الأنظمة اللاهوتية والفكر اللساني التي تحكم الإطار المعرفي لشتى النشاطات الخطابية. هذا المعطى يحيل إلى نوع من القانون في تاريخ المواقف الإبستيمولوجية والإيديولوجيات الناتجة عنها: فالفاعلون الاجتماعيون لا يغيرون موقفهم إلا إذا وجدوا رابطًا مباشرًا لانتمائهم الطبقي أو بظرف تاريخي يحول جذريًا المواضع المكتسبة في الفضاء الاجتماعي السياسي الذي يتطور فيه قدرهم الخاص. وسنرى كيف كانت استراتيجية أبي حنيفة التي تعكس الوسط الكوفي الجديد والمتنوع تهدف إلى غزو فضاء السلطة، بينما كانت استراتيجية مالك على العكس ترتكز على الوسط المديني، واستراتيجية الأوزاعي ترتبط بالوسط السوري. وهكذا فإن الوضوح الاجتماعي الجديد للإسلام والمسلمين في فرنسا يفسر التوترات بين الفاعلين ذوي المصالح الإيديولوجية المتضاربة.

اجتهاد وتقليد:

ولكي أعطي هذه الملاحظات ماهية أكثر مادية، فسوف استند إلى الفصل

(١) مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.
(٢) نفس المرجع، ص ٣٠.

المخصص للاجتهاد لأبي إسحاق الشيرازي في كتاب **اللمع** الذي ترجمه مؤخرًا إ. شومون E. Chaumont، وعلق عليه تعليقًا مطولاً. ويمكن تبرير هذا الاختيار بسببين: أولاً أهمية هذا الكاتب الكلاسيكي الذي يمارس بنفسه اجتهادًا نقديًا، وثانيًا المناقشات التي يخوضها المترجم تجاه مواقف الكاتب وحججه. وهكذا يمكننا المقارنة بين ثلاثة أطر معرفية لممارسة العمل العقلي، وهي أطر يحيل كل منها إلى فترة مختلفة ولكنها دائمًا في منافسة مع الإبستيمولوجيا التاريخية. وأول هذه الأطر هو إطار معطئ موحى به، أو حكمة قديمة تحولت إلى سياق عقائدي من خلال خضوعها للعقل اللاهوتي ـ القانوني. والثاني هو إطار المعرفة النقدية التابعة للعقل التنويري ومختلف "ثوراته العلمية". والثالث والأخير هو إطار العقل المنبثق في سياق العولمة. وهذه العولمة هي في سبيلها إلى اكتساب مكانتها الخاصة من خلال تعميم النشاط النقدي وتطبيقه على إرث دائم الحيوية ناتج عن الموقفين السابقين، وكذلك تطبيقه على قوى العولمة التي يديرها العقل التقني ـ الإعلاموي ـ العلمي. وعلينا أن نتذكر أنها المساحات المعرفية الثلاث لممارسة العقل وهذه الأخيرة تحتفظ بميزة دائمة معروفة باسم العقل الإجرائي(١).

يلاحظ المترجم في مقدمته أن «الشيرازي هو مشرّع شافعي مكتمل، وفقيه بمعنى الكلمة، ذو اعتقادات تجعل منه على غرار الكثيرين من زملائه أشعريًا حقيقيًا على المستوى اللاهوتي. ويتبدى فكر الشيرازي الشرعي في **كتاب اللمع** وكأنه نحو للخطاب الشرعي أكثر منه فلسفة أو لاهوتًا للقانون»(٢). وموضوع الأصول هو الدليل الشرعي بوصفه «الدليل الذي يعتمد عليه الفقه وما يسمح بشكل عام بالوصول إلى هذه الأدلة»(٣). والمسألة بالتالي ترتبط بوجود عقل إجرائي في شكله قادر على إيجاد الوسائل والاعتراضات الأكثر دقة، وقابل كذلك لإبقاء هذا النشاط في إطار سياج قانوني لا يزال حتى يومنا هو اللامفكَّر فيه الأساسي لعقلية تنفصل عن الاعتراضات والتساؤلات الفلسفية وكذلك النقاشات اللاهوتية، وبالطبع في المرحلة الحديثة من الفكر، عن العقلانيات التي تبينها علوم الإنسان والمجتمع. وكل محاولة للخروج من هذا السياج تؤدي إلى الاستبعاد من الجماعة، أي التكفير ليس فقط في حالة الإسلام الذي يشغلنا هنا، ولكن أيضاً في كل الأنظمة المعرفية التي يهيمن عليها العقل

---

(١) انظر أعمال مركز فلسفة القانون التابع لـ جامعة لوفان الكاثوليكية ـ إشراف ج. لونوبل. ومنها خصوصاً أ. ج. دومونك، «Introduction à la raison procédurale» (مقدمة في العقل الإجرائي، مجلة *Cahiers*، ١٩٩٧، ص ٤٠ ـ ٤٤، ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) انظر ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) انظر ص ١٨.

اللاهوتي ـ القانوني أو نسخته "الحديثة" التي رسختها منذ قرون الأنظمة السياسية الدكتاتورية الشمولية. ولا ينبغي أن تنسينا هذه الإحالة إلى الشمولية "الحديثة" أن العقل الأساسي الذي وضع مختلف نسخ القانون الذي في الأديان التوحيدية الثلاثة وتحكّم فيها قد ترك مساحة من الحرية لأشكال الروحانية التي يعيشها الإنسان في علاقته الشخصية مع اللّه. ولم تمنع الاتهامات القانونية الموجهة إلى بعض التجارب الصوفية من تضاعف الأنظمة الدينية والطرق الصوفية التي أخذت على عاتقها البراغماتية الخصبة لمختلف القواعد الثقافية المحلية التي أفلتت من القانون الذي أنتجته نخب عالمة، والذي تطبقّه سلطات مركزية. وهذا يعني أن العقل الإسلامي المستعمل في الأصول كان له حتى يومنا هذا انتشار اجتماعي محدود جدّاً في الواقع.

والاجتهاد كما هو معرف وممارس يسمح برسم الحدود المعرفية للعقل الإسلامي والنتائج الفكرية الأخلاقية والروحية والسياسية لتضامنه الدائم وحتى يومنا هذا مع أنظمة سياسية مركزية، كالأسر الكبرى التي توالت على دار الإسلام منذ حكم الأمويين في عام ٦٦١م. وهنا أيضًا لا يمكن اعتبار هذا الشكل من أشكال التضامن خاصًا بالمثال الإسلامي فقط فهو يحيل إلى حقيقة وأنثروبولوجيا موجودة في كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية ـ القانونية وكذلك في كل زمان، وهذه الحقيقة هي أنه من **أجل أن يُطاع القانون فإنه يحتاج إلى الاعتماد على نظام خطابي للحقيقة يطالب به ويسيطر عليه النظام السياسي القائم**. وهكذا فقد وجب أن ننتظر التعددية الثقافية الديموقراطية وانتصار حريات التفكير والنشر والمشاركة من أجل أن تزدهر أنظمة عديدة للحقيقة في ظل دولة قانون علمانية. وبالرغم من ذلك فإنه حتى مع هذا النوع من النظام السياسي يبقي ثمة نظام رسمي للحقيقة يحتفظ بإمكانية احتواء "التجاوزات" و"الانحرافات" الواقعة في إطار أنظمة الحقيقة المسموح بها.

ولنترك الشيرازي يعرف بنفسه حدود الاجتهاد:

«الاجتهاد حسب المشرعين يعني بذل الجهد في البحث عن الأحكام، وهي على ضربين: عقلي وشرعي. بالنسبة إلى الذين ينظرون في العقلي مثل حدوث العالم، وإثبات حقيقة الخالق والنبوة ومسائل أخرى عقائدية جوهرية، فالصحيح منها ما ورد فيه نص، وما لم يرد فيه نص فهو خاطئ.

أما بالنسبة إلى الشرعية، فهو على ضربين أيضًا: ضرب يجوز فيه الاجتهاد، وضرب لا يجوز، والأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد على ضربين أيضًا : الأول يتكون من الأحكام التي تُعرف بالواجبات الضرورية مثل الصلاة المفروضة والزكاة الإجبارية ... ومن تخلى عنها بعد علمه بها فهو كافر ..

والثاني يتكون من الأحكام المستحبة التي أجمع عليها الصحابة والفقهاء بمختلف أجيالهم، وحقيقة هذه الأحكام توجد في نص صريح ظل محل إجماع، ومن تخلى عن هذه الأحكام بعد علمه بها فهو فاسق. وأما بالنسبة إلى تلك الأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد فهي المسائل التي نجد فيها اختلافين أو أكثر بين المشرعين في كل الأقاليم . ولكن هذا فيه اختلاف من فقهاء عصرنا .

من غير المقبول أن تتساوى الأدلة بين الذين ينظرون في الحالة الواحدة وفي المقابل لابد من ترجيح قول على آخر. ومن حق المجتهد أن يقدم حلين لمسألة واحدة. وهذا يعني أن أي حل آخر غيرهما يعتبر خاطئًا .. وعند الشافعي يخلق حل مسألة بإجابتين حالات عديدة.

في رأيي يمكن اللجوء إلى الاجتهاد بحضور رسول اللّه، ولكن بعض معاصرينا يرفضونه. ومن المؤكد أن اللّه أذن للرسول بأن يجتهد في حوادث طارئة، كما أنه من الممكن أن يخطئ الرسول في الاجتهاد.... ومن المقبول أن يأمر اللّه رسوله باعتماد الاجتهاد في وضع الشرع ويعطيه الحق في أن يسطر ما يراه مناسبًا لمصلحة الخلق».[1]

وتقتصر ملحوظات المترجم على توضيحات تاريخية ومذهبية تفرضها قواعد كتابة رسالة الدكتوراه، وهو قد سمح لنفسه بالتأكيد على هذا الحذف أو ذلك القطع غير المجدي بالمقارنة بمواقف أخرى أو سمح لنفسه بملاحظة أن ثمة عدم تناسق في الحجج الشكلية للكاتب، إلا أنه مع ذلك يقبل دونما مناقشة المواقف والمبادئ والاستنباطات التي يستخدمها الشيرازي. إن هذا السلوك التأريخي المتبع أمام نص مثقل بالأفكار المسبقة غير المصرح بها، وبالمبادئ على أنها نقاط مركزية للتعبير عما هو صحيح فقط، إنما هو سلوك يمثل القاعدة المقدسة للتبحر العلمي الحديث كما نعرف. وبما أنه إضافة إلى كل ذلك يتعلق بأسس إيمانية غريبة عن تلك التي يعتنقها الباحث، فإن البعد العقائدي يبلغ أقصى درجات الدقة التي تمتزج فيها بحدود متفاوتة وفقًا للمؤلفين احترام معتقدات الغير واللامبالاة الفكرية والبرود السياسي والأخلاقي تجاه فكر وثقافة لا يمسّان في شيء **التضامنات الحقيقية التاريخية والفكرية للباحث**. وفي إطار هذه الظروف لا يمكن لأي شكل من أشكال التدخل الهادف إلى تفكيك أجهزة المفاهيم والإجراءات المعرفية والأنظمة المذهبية للعقل الإسلامي أن يفرض نفسه بوصفه شكلاً سديدًا في سبيل البحث عن المعرفة النظرية والتطبيقية.

---

(١) ص ٣٤٩ ـ ٣٦٥.

غير أنه من الواضح في حالة القانون المعروف بالإسلامي أنه ليس علينا فقط من الناحية الفكرية والمعرفية أن نفكك الخطاب القانوني التقليدي والمعاصر، بل ثمة وجوب سياسي يفرض نفسه، بمعنى ضرورة الاتجاه إلى حكم رشيد للمجتمعات المعاصرة ينبغي من خلاله أن **نهدم** كل الخطابات القانونية الموروثة من الفكر الديني الأساسي إلى الفكر الحديث الكلاسيكي اللذين يقفان وراء القانون المعروف بالوضعي. والهدم المنتظر هنا هو هذا الذي يتبعه مثلاً في "لوفان لا نوف" مركز فلسفة القانون المذكور آنفًا. ولا يمكن أن يتم هدم الخطاب القانوني للشيرازي بوصفه ممثلاً للخطاب القانوني للعقل الإسلامي منذ أوائل النقاشات التي نتجت عن الآيات القرآنية وأقوال الرسول إلا عبر ثلاث عمليات متزامنة : أولاً: **تعدي** حدود السياج العقائدي ليس بمحوها بحركة معادية للتقاليد وإنما **بنقل** هذه الحدود (وهي العملية الثانية) نحو مساحات من الفهم تفتحها ثورات علمية منذ الاختراعات الأولى التي أنتجتها الحداثة في مواجهة فكر العصور الوسطى ككل. وأخيرًا فإن العملية الثالثة تتمثل في **تجاوز** الاستراتيجيات المعرفية والتأويلية التي عاشت عليها حتى يومنا هذا أنظمة قانونية كانت أسسها اللاهوتية والفلسفية في انهيار متزايد. ونحن نرى أن هذه العمليات الثلاث لا تنطوي على استبعاد فكر العصور الوسطى باستخدام أدوات الفكر الحديث وما وراء الحديث ومعاييره وإنما ينبغي أن يتضمن الإستراتيجية المتبعة لخطة من تطبيق **علم النفس التاريخي** القائم على التعرف على مستويات وأنواع مختلفة من العقلانية واللاعقلانية والذاكرة الجماعية والمخيالات الاجتماعية المساهمة كلها في الخطاب القانوني وتطبيقاته، ليس فقط في مجتمعات القرون الوسطى ولكن كذلك بين مجتمعات المهاجرين المسلمين المتواجدة في المجتمعات الأوروبية اليوم (وكذلك مجتمعات المؤمنين المسيحيين واليهود والبوذيين والهندوسيين...). ويلي تلك اللحظة **لحظة أخرى نفسية ـ سوسيولوجية وأنثروبولوجية**، وهي تهدف إلى شرح كيفية التعايش داخل مساحة واحدة من المواطنة الحديثة والديموقراطية بين نظامين قانونيين معتمدين على أفكار مسبقة شديدة الاختلاف تتمثل في أفكار القانون الديني الذي يحيل إلى مساحة عقلية ضاربة في القدم، وأفكار قانون وضعي أنتجته الحداثة النقدية والمسألة بالتالي هي مسألة فيها توسّع واضح لأرضية المؤرخ وترسيخ لأدوات بحثه وتحليله.

والمعطى الأول الذي ينبغي أن نتذكره بخصوص الاجتهاد هو أن المسلمين يطالبون به اليوم بوصفه ممارسة فكرية ضامنة بشكل أبدي منهج الصحة العقلانية لتأسيس القانون. وهذا الأمر المسلم به يغطي علومًا دينية ثانوية يستخدمها رجل القانون مثل نحو اللغة العربية ومجلدات القرآن والحديث والسيرة والتفسير وعلم كتابة التاريخ

ومنهجية القانون ولاهوتيته. لذا يسمح رجال القانون والمفتون لأنفسهم اليوم بعدم مراجعة هذه العلوم التي تعود إلى القرون الوسطى مراجعة جذرية ويظل مفهوم الإبستيمولوجيا التاريخية "لا مفكرًا فيه" بالنسبة إلى المسؤولين عن المذاهب التقليدية. إن السلطة الرسمية مضطرة إلى الانحياز إلى هذه المذاهب ما دامت شرعيتها مرتبطة بتطبيق القانون الإلهي. وفي هذه الظروف تبقى مختلف الدعوات إلى الاجتهاد تمارين بلاغية تهيمن فيها الوظيفة التمجيدية للخطاب على إعادة تقويم كل العمل الذي تم أثناء القرون الأربعة الأولى للهجرة والذي تمت مراكمته في المدونة الكبرى للإيمان والقانون. يُنادَى إذن بالاجتهاد بوصفه سبيلاً للتجديد المتاح للجميع، أو على الأقل المتاح لرجال الدين، ولكننا نبقى سجناء مختلف الضغوط المرتبطة بإعادة الإنتاج المدرسية (أي السكولاستية. وأتفادى هنا استخدام مصطلح التقليد بسبب الانطباع السلبي الذي يعكسه نظرًا لإشارته إلى المحافظة والجمود والتخلف).

وما يعلمنا إياه الشيرازي بخصوص الاجتهاد يمثل إذن علامة تاريخية جيدة، فمنذ القرن الحادي عشر نجد إحالات إلى كبار المعلمين المؤسسين ذوي الأسماء الشهيرة (أمثال الشافعي وتلاميذه بالنسبة للشيرازي)، كما أننا نجد تأكيداً على تعريفات ومبادئ قد تم تكريسها بوصفها أساسيات لا يمكن المساس بها في البناء القانوني ولا يسمح إلا بمناقشة مواقف زملاء في حدود المفكَّر فيه الديني والقانوني. وهي حدود صارت اليوم غير قابلة للمراجعة النقدية. وعلينا ملاحظة الأسلوب المعياري الذي ينص على ما هو مقبول وما هو مرفوض عند مراجعة اللوائح المعروفة بالعقلية وتلك المعروفة بالقانونية. إن التعريف الأساسي للاجتهاد يضع شروط إمكانية ممارسته وحدود المجال الذي يمكن أن يمارس فيه. وعلى هذا الأساس فإن التعاليم الموضحة صراحة في القرآن، ومن خلال أحاديث النبي حول ما يعرف باللوائح القانونية، إنما هي خاضعة للتصديق وبالتالي فهي لا تندرج ضمن الكفاءات الاجتهادية كما توضح المناقشات حول "المُحْدَث". والحال كذلك فيما يتعلق باللوائح القانونية التي يعرّفها القرآن والسنة على أنها فروض أساسية على كل المؤمنين الاضطلاع بها. وتطرح اللوائح القانونية التي أسسها إجماع الصحابة ورجال القانون العديد من المشكلات التي تم إقصاؤها في حدود ما هو غير قابل للتفكير فيه، أي خارج حدود الاجتهاد بوصفه بحثًا مفتوحًا عن الحق يقوم به المجتهد الذي كان يحظي بالاحترام في القرن الحادي عشر، و«الحق فيما يخص هذه اللوائح يتمثل في قول واحد» يكرّسه إجماع الناس. وفي هذا الحصر شكلان من أشكال فساد الاجتهاد يستمران إلى يومنا هذا، أولهما: أن التعددية المذهبية التي تمت ممارستها في الفكر الإسلامي حتى انتصار المدونات الرسمية المغلقة بعد

تدخل الفقهاء مؤسسي المذاهب قد إزاحتها هيمنة كل مذهب من خلال أدبيات طبقات العلماء. وهي هيمنة تحاول أن تترسخ في مختلف الأوساط الاجتماعية العرقية الثقافية في العالم الإسلامي. أما الشكل الآخر من أشكال هيمنة إعادة الإنتاج المدرسي، وإعادة الإنتاج هذه ابتعدت لفترة طويلة عن أوائل النقاشات الكبرى التي تخص اللوائح القانونية التي ذكرها الشيرازي. لقد أثبتت الأبحاث الحديثة حول سلطة الصحابة والتابعين ورجال التشريع المؤسسين بشكل واضح أن ثمة بناءً مسقطًا لوجوه أسطورية كابن عباس، هدفه فرض فكرة تأسيس «الحق في قول واحد». ونجد أن عملية تحويل وجوه السلطة هذه قد امتدت لتشمل هؤلاء الذين أسميهم المعلمين ذوي الأسماء المشهورة الذين تم إنتاجهم داخل كل مذهب ابتداء من القرنين الرابع والخامس الهجري/ العاشر والحادي عشر الميلادي

وسوف نجد في الفصل التالي العديد من التحليلات حول أعمال تسمح بإغناء نقد العقل القانوني الذي يمثل القلب النابض وموضع المقاومة الرئيسي للعقل الإسلامي. وأضيف هنا أن ثمة إحالة مهمّة إلى الفكر الشيعي الإمامي الذي لم أذكره حتى الآن. إن مفهوم العقل الإسلامي ينبغي أن يغطي بالفعل كل الإنتاجات الخطابية في إطار مختلف المدارس الفكرية بغض النظر عن الحدود اللاهوتية القانونية التي رسمت بين جماعات مؤوّلة تحركها المزايدة القائمة بتقليد كل واحدة للأخرى حول بناء ما تعتبره كل واحدة الصراط المستقيم الوحيد الصحيح والدفاع عن هذا الصراط. هذه المنافسة تبرر عدم ترجمة مفهوم الاستقامة على أنه بناء مذهب إيديولوجي متنافس إبان الحديث باللغة العربية أو الفارسية. وهكذا يقدم أتباع المذهب السنّي أنفسهم على أنهم "أهل السنة والجماعة" بينما يقدم الشيعة أنفسهم على أنهم "أهل العصمة والعدالة".

وفي كتاب *Inevitable Doubt. Theories of Shī'ī Jurisprudence*[1] (**شك محتوم. نظريتان في التشريع الشيعي**) قدم ر. جليف فقهين متأخرين من الشيعة الإمامية هما يوسف بن أحمد البحراني (ت ١١٨٦ هـ / ١٧٧٢ م) بعد ستة وثلاثين سنة من التدريس في كربلاء والنجف، ومحمد باقر البهبهاني (ت ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ ـ ١٧٩٢م)، الذي عُرف بأنه مجدد يؤسس لعلم الأصول. يحذر المؤلف قارئه قائلاً إن عمله لا يتضمن مجمل كتابات هذين الفقيهين المشار إليهما بوصفهما سلطتين، فهو يكتفي بمقدمة أصول الفقه للبحراني في كتابه الضخم **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، و**الفوائد الحائرية** ثم **الفوائد الجديدة** للبهبهاني. فهذان العالمان يطوران في

(١) ليدن، بريل، ٢٠٠٠.

هذه الكتب مواقفهما النظرية حول بناء القانون وتطبيقه. والمنهجية التي يتبعها كل مؤلف في محاجاته القانونية، يتم تعريفها منذ الفصل الأول انطلاقًا من إشكالية حكم الجاهل بالأحكام الإلهية. وتعطينا الإجابات المطروحة عن هذه الإشكالية صورة للاختلافات بين إستراتيجيتين معرفيتين، إذ إنه بالنسبة للبحراني يمكن الوصول إلى اليقين، ولكن فقط في مجال الفعل وليس في مجال القانون نفسه. أما بالنسبة للبهبهاني فإن اليقين لا يمكن الوصول إليه إذ إن "باب المعرفة مغلق". وهكذا يعتقد المعلم الأول أنه من الممكن التغلب على الشك، بينما يدرج المعلم الثاني الشك ضمن آلية معرفية تبتغي تقليص الفوضى الابستيمولوجية.

وإذ فضّل جليف منذ البداية تركيز تحليلاته على آليات معرفية واختيارات إبستيمولوجية قام بها المؤلفان، فقد كان له الفضل في **نقل** اهتمام المؤرخ من مسائل صحة النصوص وتواتر الأفكار والمذاهب، ومن تكون المدارس وما آلت إليه، نحو مسائل تتعلق بنقد المعرفة وأنظمة الفكر التي أدت إلى إعمال العقل الإجرائي في منهجيات وضع القانون، وكذلك في الآليات والمسارات التي يتبعها الخبراء القانونيون (من مفتين وقضاة)، والمسؤولون عن تطبيق هذا القانون انطلاقًا من ترسيخه كقانون. وأنا هنا أسوق مثالاً من أجل التأكيد على الفكرة السابقة حول إعادة التوجيهات الجارية في علم الإسلاميات القانوني واندراجه ضمن اهتمامات نقد العقل القانوني. فنحن نتذكر ما قيل منذ **رسالة** الشافعي[١] حول استعمال العقل في وضع قواعد ومصادر محددة عند النطق بأية مقولة قانونية داخل الشريعة ـ الفقه. والاستراتيجية النقدية تغتني هنا بالمثال المضروب الخاص بالفقيهين الشيعيين المتأخرين المذكورين آنفًا.

وعلينا هنا أن نفهم أن المعطيات التاريخية التي كان يستهدف بناءها التحليل الأفقي والرأسي للأشكال الخطابية للعقل الإسلامي كانت تتمثل بأحدها في كون أسسها المعرفية والإبستيمولوجية المنبثقة منذ أولى البناءات النظرية مثل **رسالة** الشافعي مقدر لها أن تستمر إلى يومنا هذا بغض النظر عن الاختلافات بين العديد من الذاكرات الجماعية[٢]، والجماعات المسؤولة عن التفسير تلك التي يعرّفها الشيعة بمرجع

(١) أعالج هذه المسألة بإسهاب في مقالي «Le concept de la raison islamique» (مفهوم العقل الإسلامي)، ضمن كتاب *Pour une critique de la raison islamique* (**من أجل نقد العقل الإسلامي**)، باريس، ١٩٨٩.

(٢) حول سيوسولوجيا الذاكرات الجماعية في تكون المدونات التقليدية انظر ا. ج نيومان *The Formative Period of Twelves Shiism - Hadith as Dicourse Between Qum and Bagdad* (**الفترة التكوينية للشيعة الإثني عشرية ـ الحديث بوصفه خطابًا بين قم وبغداد**) وهو كتاب احلله في الفصل السادس.

التقليد، وهو السلطة المرجعية التي لا يمكن أن يتفاداها أي من المؤمنين وعلى رأسهم أولئك الذين تقع على عاتقهم ممارسة الهيمنة المذهبية، أي الأئمة المجتهدون. وإذا كان أهل السنة يحصرون مرجع التقليد في الأقوال القرآنية والسنة الصحيحة للنبي، بينما يوسعها الشيعة لتشمل الأئمة، فإن ذلك لا يغير شيئًا من عمل العقل الإجرائي المرتبط بقواعد التفسير التأويلي ومناقشة صحة النصوص المصرح بها داخل المدونات الرسمية المغلقة (من أحاديث ومدونات قانونية كلاسيكية) مستخدمة كمصادر ومجلدات تحوي الأصول[1]. في الفصل السادس يتناول المؤلف سلطة رجل القانون. وألاحظ هنا من جديد أنه من باب الكسل أن نستخدم اصطلاحات حديثة غير ملائمة مثل قانون ورجل قانون وأحكام قانونية، إذ تغطي مقابلاتها بالعربية مجالات متداخلة من الواقع والتصورات، تضم الدين والروحانية والقداسة والمقدس والأخلاق، وكذلك ما هو بالفعل قانون وفكر قانوني وضعي، ورجل قانون بالمعنى المتعارف عليه في غير العربية. وبالتالي فإن السلطة التي نتحدث عنها هنا تقتضي كفاءات مرتبطة بهذه المجالات المختلفة التي يراها الفقهاء ويعيشونها وهم أكفاء للنصّ على القانون، وكذلك هؤلاء الخاضعون لهذا القانون. ويبدو هذا بوضوح في النقاشات حول شرائط الوصول إلى مرتبة القاضي ووظائفه، القاضي القادر على أن يسّن القانون بعد اختفاء الإمام، ويصبح بالتالي هو السلطة التي ينبغي على المؤمنين العاديين أن يقلدوها (مرجع التقليد). وبينما يعرض ر. جليف نظرية البحراني يعدد المبادئ التي تؤسس للنشاط التفسيري ضمن عملية وضع القانون، وهو يتحدث في هذا الإطار عن مبادئ ترتبط بالإبستيمولوجيا، ولكنه يكتفي بسرد التعديدات والتعريفات الناتجة عن القضايا المختلفة وفق الأسلوب المعروف لدى الفقهاء. ونظرًا لأن العقل الإجرائي الذي تقوده هذه المبادئ يستمر في فرض نفسه في المناقشات اللاهوتية ـ القانونية اليوم، فإن النقد الإبستيمولوجي لهذا العقل ينبغي أن يتخطى مجرد نقل أحكام قضائية وضعها مؤلفون تقليديون. ولا يقوم المؤلف هنا بنقل أطر التحليل ومواضع النقد التي يقوم بها المؤلفان. فهناك العديد من المشكلات الابستيمولوجية التي تطرح نفسها حول المواد التسع[2] وهي تمثل مسارات ينبغي على المعلم أن يطرحها بكفاءة ليُوصف بالمجتهد. أين نضع إذن التطبيق الفعلي لهذه المجالات من قبل المعلمَيْن المدروسَيْن بالنسبة إلى مجالات المعلمين الكلاسيكيين الذين يعتمدون عليهم وبشكل أوسع بالنسبة إلى الحقل العقلي للفكر الإسلامي الكلاسيكي؟ وبما أن هذين المعلمين ينقلاننا إلى القرن الثالث

(١) انظر . . . *Inevitable Doubt* **(شك محتوم)**، الفصل الثاني: حول المصادر النصية للقانون.

(٢) المشكلات يتم تعديدها في المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

عشر فينبغي على الأقل أن نتساءل حول الصحة التاريخية، وكذلك شروط الصلاحية المرتبطة بالمقارنة بين حالة الفكر الإسلامي وحالة الفكر الأوروبي خلال ذلك القرن. وسؤال كهذا من شأنه أن يفتح أخيرًا السبيل أمام معرفة نقدية مقارنة لهذين التقليدين الفكريين الإسلامي والأوروبي اللذين يتصادمان اليوم، وليس فقط في المحافل الدولية والحروب المفتوحة ولكن كذلك داخل المجتمعات الغربية التي سمحت لملايين المهاجرين بالاستقرار بين ظهرانيها تاركة إياهم في جهالاتهم ومخيالاتهم النضالية. كما أن هذا التساؤل من شأنه أن يَسمح لنا بفهم أدق لمسيرة المجتمعات المعروفة بالإسلامية في اتجاه معاكس للتاريخ الحديث. هذا وتبني أطراف النزاعات الجارية حججًا مماثلة حول "الحرب العادلة" متجاهلين في الحالين الفروق الثقافية والحضارية التي استمرت في التعمق ما بين عامَيْ ١٨٠٠ و٢٠٠٤، بين الغرب ذِي القوة الخارقة وبين المجتمعات المتخلّفة كلها.

ويشرح المؤلف في خلاصته أهمية عنوان الكتاب "الشك المحتوم" (شك، شبهة)، فالكاتبان وجّها كل جهودهما نحو تخليص أي شك وتخطيه وصولاً إلى اليقين فيما يتعلق بمضمون القانون بوصفه شريعة ـ فقهًا. وإذا ما تُرك الشك ليكبر ويمتد ليغطي الجانب القانوني فسوف يؤدي ذلك لا محالة إلى المساس بأصول العقيدة ـ الإيمان. ومن الجدير بالذكر أن مفكري القرن الثامن عشر قد أحسوا بضرورة الكفاح ضد امتداد الشك، لأنه ناتج عن فساد في اليقين الذي تم اكتسابه في زمن الأئمة الذين عاشوا بين المؤمنين. بوضوح تام فإن العمل الفكري والتقني لرجل القانون ـ رجل الدين لا يدخل في حقل معرفي يهدف إلى اكتساب استقلال ولو كان بسيطًا بالنسبة إلى الحقل الديني، وإنما يندرج ضمن إطار **قصصي تاريخي** لا بد فيه للحقيقة التامة التي لا يمكن المساس بها والمعطاة من خلال الوحي أن تستعاد بشكل دائم عن طريق عودة إلى اللحظة الافتتاحية ، في نضال دائم ضد التحللات والتفككات التي يفرضها الزمن المعيش كمسارات زمنية وكقدر (زمان، أيام، فطرة، دهر) وليس كتاريخية historicité للحالة الإنسانية. ونجد هنا مثالاً آخر للسير في الاتجاه المعاكس الذي يقوم به غرب يلقي بنفسه في اتجاه غزو الحاضر والمستقبل من أجل تحريك مخيلة التقدم.

وأترك كلمة النهاية لأطروحة نظرية البهبهاني[١] وهي أطروحة تؤكد بشكل أوضح على مأساة القطيعة التاريخية بين نموذجين من نماذج إنتاج الوجود الإنساني؛ يقول:

«تعلمون أن مناط الفرق بين الإخباري والمجتهد هو الاجتهاد نفسه،

---

(١) مستشهد بها في ص ٢٥٢.

الممارس على قاعدة الظن، فكل من أسس عمله على هذه القاعدة فهو مجتهد، وكل من ادّعى غير ذلك وقال إنه يعمل حسب قاعدة العلم واليقين فهو إخباري».

إلاّ أن المؤلف لا يشدد بشكل كافٍ على الأهمية السياسية للفصل بين الأصوليين - "والأصوليون" كلمة ينبغي فهمها هنا على أنها تعني أولئك الذين يستندون إلى الأصول في فكرهم وليس هؤلاء الذين يتشددون في الدين - ، الذين ينظر إليهم على أنهم "عقلانيون" وبين الإخباريين أي التقليديين الذين يتمسكون بالنصوص وبصحة تناقلها. كما أن المؤلف لا يقدم تحليلات وانتقادات إبستيمولوجية تسمح بفتح آفاق جديدة للبحث والتفكير حول التطورات المعاصرة للقانون في مختلف السياقات الإسلامية انطلاقا من الاختلافات النموذجية بين البحراني والبهبهاني التي أحسن توضيحها.

ثقافة وتعليم وسياسة

هذه المجالات الثلاثة التي تدخل في تكوين العقل الإنساني لا يمكن أن يتم وصفها بشكل تراتبي، فكل منها مرتبط بالآخر، وهي تتطلب كلها إعادة تعريف وتوسيع في المعنى بشكل مستمر. إلا أننا عندما نأخذ في الاعتبار الظروف التاريخية التي تكونت فيها الشريعة - الفقه فإننا نجد أن ثمة ثقافة دائمًا ما تكون حاضرة مسبقًا بلغتها التي تعبّر عن المفاهيم. وهؤلاء الذين يمارسون السلطة السياسية يحملون بدرجات متفاوتة ثقافة المجموعة التي يرأسونها. لقد أثبتت السوسيولوجيا التاريخية للشريعة - الفقه الأهمية القصوى للعادات والممارسات المحلية التي أخذها في الاعتبار القضاة وكبار رجال القانون الأوائل. وبينما كانت مدونة القانون الإسلامي تتضخم وحلّت على الثقافات المحلية ثقافة قانونية جديدة تطبقها الإدارة القضائية التي وضعتها الدولة - الإمبراطورية الأموية ثم العباسية، وبما يُعيد تشكيل هذه الثقافات المحلية، في الوقت عينه فقد ظلت الممارسات والتقاليد والعادات المحلية حية لتفرض على رجال القانون والقضاء ورجال الإفتاء إعادة ضبط تطبيق الجانب الوضعي من الفقه بشكل مستديم. وتتبدى صحة هذا المعطى على وجه الخصوص على امتداد الحكم العثماني والصفوي والمغولي حيث أدى البعد الجغرافي للسلطة المركزية إلى تكون مراكز سلطة محصورة الامتداد وواقعة تحت إمرة ولاة محليين أكثر قربًا من ثقافات المجموعات العرقية ولغاتهم ومعتقداتهم وعاداتهم. وينبغي أن نرى هنا عاملاً آخر من عوامل الظرفية والنسبية الخاصين بشريعة - فقه تحوّلت تحت تأثير وهم ترسُّخها في كلمة اللّه

وفي تعليم نبّيه. وقد تأكدتُ من أن هذا الوهم هو بمثابة ركن من أركان السياج العقائدي حتى لدى الأشخاص المعتادين على القانون الحديث. فإننا على سبيل المثال عندما نذكر ضرورة مراجعة قانون الإرث تُثار فوراً معارضة أولى مفادها أن العملية مستحيلة لأنها تعني إقصاء آيات صريحة. وفكرة إعادة قراءة هذه الآيات في إطار معرفي من النقد الاجمالي للعقل الديني وللعمليات التأويلية للنصوص المقدسة يبقى شيئًا **غير قابل للتفكير فيه**. وهذا العائق النفسي ـ الثقافي هو الذي يعرقل مراجعة قانون الأسرة والتحرر القانوني لوضع المرأة.

ما هو البُعد السياسي لهذه العرقلة؟ إنه بالطبع بُعد أساسي، فتعليم الدين في المدرسة يخلق عوائق جديدة منذ المرحلة الابتدائية. وليس هذا فحسب **بل** إن السياسة الدينية تمثل رهانًا حيويًا لانتزاع السلطة وتشريعها والحفاظ عليها، ونحن نعرف المسار الذي اتخذه تاريخ مدارس الشريعة ـ الفقه مع تعدد المدارس الرسمية ابتداء من القرن الحادي عشر ـ الثاني عشر. فكل سلطة مركزية تحتاج إلى قواعد قانونية موحدة لتتفادى التشتت والحركات الاستقلالية والانقسامات السياسية والدينية المتلازمة. والثمن هو افتقار الفكر والثقافة القانونيين حتى لدى ممارسي القانون. وفي هذا النطاق تتحمل الدول التي تلت الحقبة الاستعمارية مسؤولية كبرى على عاتقها، فهي التي سمحت في كل مكان بعزل كليات الشريعة ـ الفقه التي استمرت بالتالي في تدريس منهج مدرسي عقائدي لاتاريخي للقانون، بينما كان القانون الحديث يُدرَّس في الجامعات الحديثة حيث ظلت إشكالية نقد العقل القانوني تمثل اهتمامًا استثنائيًا لعدد محدود جدًا من الأساتذة الباحثين. ونجد أنفسنا منذ التصاعد السياسي للمعارضة الإسلامية أمام مفارقة صارخة: فبينما تستحوذ الرغبة في أسلمة القانون على القاعدة الاجتماعية الكبرى، يقلّ عدد رجال القانون القادرين على المرور بالقانون من الحالة الدينية إلى الحالة الوضعية الحديثة. إذ نجد إما رجال قانون تقليديين غير قادرين على توسيع ممارسة الاجتهاد لتطبق على العلوم التاريخية والتفسيرية، وإما رجال قانون حديثين ذوي كفاءة عالية ولكن لا يقبلون أن يضيعوا وقتهم الثمين في تركيب اصطلاحي يعتبرونه ببساطة غير ذي فعالية. وبالفعل فقد قام رجال القانون في زمن التنوير ببناء قانون وضعي حديث وبتطبيقه تاركين للكنيسة الكاثوليكية مهمة إحياء القانون الأساسي أي الديني. ويندرج مبدأ الفصل بين الكنيسة مديرة المجال الديني وبين الدولة العلمانية مديرة المجال العام للمواطن نفسه وضرورته وبعده المادي في هذا الإطار.

والمبدأ الإسلامي القائل بعدم التمييز بين المجالين قد ضاعف من درجة التوتر بين العقل الديني والعقل الحديث المستقل والنقدي إلى درجة اشتعال الحروب الأهلية

وولادة الإرهاب الدولي، وهما نتيجتان تلقيان بكل ثقلهما على التاريخ الجاري حاليًا. كما أن هذا المبدأ يقف وراء هشاشة الإصلاح الذي أوحي بإدراج التنظيمات ضمن السلطة العثمانية في القرن التاسع عشر. ويمكننا إذن أن نفهم الضرورة الملحة للتعرف على مهام نقد جذري للعقل الديني ومعالجة هذه المهام حتى يتمكن هذا النقد من بناء قانون كوني عام لا يمكن المساس به رغم كل ما يقوم به التاريخ المادي من نفي صارخ لهذا الإرث.

المهام المحددة أو مواضع نقد العقل القانوني

نحن نعلم الآن أن المواضع التي يتركز فيها نقد العقل القانوني تتركز فيما قبل المواضع المؤسساتية، تلك التي تنتج فيها المعايير والتي تقوم فيها علاقات بين الفاعلين وبين هذه المؤسسات. وبالتالي يهمنا أن نحدد بدقة هذه المواضع في النصوص الممثلة للفكر القانوني الحالي، كما فعل ب. دوبريه عندما قام بتحديد هذه المواضع في إطار تحليلاته الخاصة. ويمكننا أن نضيف إلى ما قام به دوبريه ما وضعه رجال القانون المسلمون الكلاسيكيون، كما فعلتُ بالنسبة إلى **رسالة** الشافعي عندما وضعتُ مفهوم العقل الإسلامي[1]. وعلينا أن نبرر تحديد كل موضع من مواضع نقد العقل القانوني، فلا يمكن أن نحدد موضعًا وندرجه ضمن برنامجنا إلا إذا تضمن في الوقت ذاته تفكيرًا حول شكل المعيار القانوني وماهيته باعتبار أن هذا المعيار يتطلب إلى حد ما استخدام فكرتي **الحقيقة** و**القيمة** بشكل صريح. ونحن نرى أن عملية التعرف على مختلف المواضع لا يمكن أن تقتصر على النصوص القانونية المعاصرة أي المنتمية إلى الفترة التي أدخل فيها قانون وضعي خاص بالمجتمعات الأوروبية وهي خارجة من إطار فكري مرتبط بالعقل الديني. وعندئذ يتضمن بناء هذا القانون العلماني أهمية تتّسم بها المهام الأساسية التي ينبغي الاضطلاع بها من أجل الخروج من قانون ديني لا يمكن المساس به بوصفه إلهيًا إلى قانون إنساني مُعَدّ صراحة ومطبق بوصفه ظرفيًا وهشًا وقابلاً لشتى المراجعات ولشتى المعارضات الديموقراطية.

وما دامت ملايين المؤمنين المسلمين وغيرهم مستمرة في إظهار انتمائها لصلاحية قانون ديني قابل للاتصاف بالكونية والعمومية مثل الشريعة ـ الفقه، فينبغي أن نترك

(١) أنظر *Pour une critique de la raison islamique* **(من أجل نقدٍ للعقل الإسلامي)** فقد أعدتُ صياغة هذا الفصل ووسعته من أجل طبع الكتاب طبعة جديدة تحت عنوان *Pensée l'islam aujourd'hui* **(التفكير في الإسلام اليوم)**.

النقاش مفتوحًا أمام معرفة مقارنة للأنظمة القانونية وللبحث النقدي عن القانون الأكثر تضامنًا مع البناء الأنسني للفاعل الفردي وللفاعل الجماعي. وهذا المبدأ الديموقراطي يجعل من الانتباه النقدي المطبق على أية محاولة للعقلانية القانونية ضرورة أكثر إلحاحًا، خاصة عندما يأخذ هذا الانتباه النقدي شكل قانون متكامل ومنتظم قائم على المعايير.

سوف أطلق مصطلح **منظومة معرفية لاهوتية ـ قانونية** على مجموع العمليات الخطابية التي استخدمها العقل الديني في سياقات العصور الوسطى اليهودية والمسيحية والإسلامية، بهدف تكوين قوانين أخلاقية ـ قانونية. وينبغي أن يكون موضوع نقد العقل القانوني قائمًا على تفكيك هذا النظام والتقويم الإبستيمولوجي للمسلّمات المؤسّسة لهذا النظام. وسوف يكون من الضروري أن نختبر صحة النتائج التي حصلنا عليها من خلال المثال الإسلامي عن طريق استخدام نفس وسائل البحث في الحالتين اليهودية والمسيحية منذ القرون الوسطى وحتى يومنا هذا. وينبغي أن يستمر توسيع البحث هذا في اتّجاه تكوين رؤية أنثروبولوجية وفلسفية نقدية للقانون. ونحن نعرف أن الدراسات المقارنة نادرًا ما تخوض مغامرة المجال الإسلامي، ودائمًا ما تقوم بها في حياء شديد. وأنا أتمنى أن تشجع محاولتي هذه بعض الجريئين.

لقد تناول مفكرو العصور الوسطى بطريقتهم بعض المسائل المرتبطة بنقد العقل القانوني واللاهوتي. وأنا هنا أقصد النقاشات السديدة التي جرت بين المدافعين عن فكر مرتكز على المنطق وفق الخط الذي رسمه أرسطوطاليس، وبين مؤيدي فكر ملازم للنحو العربي، أو بشكل أكثر صراحة فكر خاص بتمحور القانون حول تقنيات لغوية خاصة بتفسير النصوص المقدسة. ولطالما غذّت الأعمال المنبثقة عن الفكرين النقاشات بين مؤيدي "علوم عقلية" ومؤيدي "علوم نقلية أو دينية" من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر. وقد كُتب الكثير حول هذين النظامين المتنافسين على تمثل الحقيقة وإعمالها، وهما نظامان لم يهزمهما سوى ظهور العقل الحديث، من دون أن يتمكن هذا العقل حتى في بدايات القرن الحادي والعشرين من تخطى المماحكات البالية حول الاستقطابات الثنائية بشكل سديد مثل ثنائيات الإيمان والعقل، أو اللاهوت والفلسفة، أو القانون الديني والقانون الوضعي، أو الوحي والتاريخ، أو العقيدة والمعرفة. . . الخ. وأذكر هنا المناظرات بين النحوي السيرافي وبين المنطقي متى بن يونس، كما أذكر الرد على المنطقيين الذي قدمه الجدلي البارع ابن تيمية، كما أذكر العمل الضخم للأديب الظاهري ابن حزم الذي عارض في الوقت ذاته التأويل الباطني والمنطقيين المؤيدين للاستنتاجات الشكلية القائمة على العلة والقياس. وفي إطار النظام المعرفي

اللاهوتي ـ القانوني يمكن أن نلخص المسلّمات والرهانات المستمرة لهذه النقاشات ذات المضمون الفكري العالي وشديدة التبحر في الموضوعات الستة التالية[1]:

١ ـ كلمة اللّه الموحى بها للناس من خلال أنبياء ـ رسل قد اختُصرت جميعاً في الوحي المُنزل على محمد خاتم الأنبياء. وهذا "التنزيل" لكلمة اللّه قد تم تجميعه بدقه وكتابته في مدونة تسمى "المصحف". وبالنسبة إلى الاعتقاد التقليدي فإن كتابة الأقوال الشفهية التي نطق بها النبي محمد لا تمس في شيء كون الكلمة قد عبّر عنها اللّه. وهذه المكانة موجودة لدى كل مؤمن ويعاد التأكيد عليها عندما يقرأ ما يسمى بالقرآن الذي هو في آن واحد قول أولي وقراءة ونص. ويميز التحليل بدقة بالغة هذه الأشكال الثلاثة لظاهرة نادرًا ما تبدت في تعقيدها الحقيقي. إضافة إلى ذلك يعتقد رجال الدين القانونيون بجزم أنهم يعملون على كلمة اللّه عندما يمارسون مهنتهم في تفسير النص لبناء نظام المعتقدات واللامعتقدات الإسلامي، وهو النظام المؤسس للإيمان وكذلك بناء القانون الذي صار شريعة ـ فقهًا، كما رأينا.

هذه التحديدات الضرورية لنقد العقل الإسلامي عمومًا لا تشد أبدًا انتباه العلماء المتبحرين الذين يكتفون بقراءة تاريخية ـ نقدية وفيلولوجية للنص كما تلقوه في المدونة الرسمية المغلقة.

٢ ـ تطرح المعايير القانونية التي وضعها الفقهاء مشكلة ظرفية القانون الوضعي نظرًا للتدخل المحتوم للإنسان عند تحويل كلمة اللّه بوصفها غموضًا غير قابل لسبر أغواره ويخلده الإيمان إلى مجموعة قواعد معلنة على أنها إلهية، بينما هي تقيم نظامًا سياسيًا واجتماعيًا، بل وحتى مفهوميًا ظرفيًا في جملته. هذا المزيج من الروحاني الإلهي والظرفي التاريخي ينظم الجانب **الضمني المعيش** من الإيمان ولكنه لم يشكل قط موضوع دراسة نقدية تسمح بنقله إلى جانب **صريح معروف**، أو تسمح بمعرفته بشكل أكثر صحة. صحيح أن فكر العصور الوسطى عمومًا في أشكاله اليهودية والمسيحية والإسلامية قد عرف توترات بين الإيمان والعقل الروحاني والزمني، وبين قانون اللّه وقانون الإنسان، وبين الحقيقة الموحى بها والحقيقة الهشة لبني آدم، إلاّ أن

(١) لقد عرفت هذه الموضوعات قبل أن أقرأ النصوص التي جمعها ب. دوبريه للقيام بتحليلاته الخاصة والبديهيات والمسلمات والمقولات العقائدية التي تقف وراء التعبير اللغوي لهذه النصوص تجتمع كلها في الموضوعات الستة. وكون هذا التعبير قدمه كبار رجال الدين المنتجين والمستخدمين للمعايير القانونية فإنه يسمح بالقول إن نقد الأصول الهادف إلى إعطاء المعايير والعمل التأويلي لهذه المعايير قوة مشابهة لقوة القانون يؤثر مباشرة في صحة المعايير وفي شرعية القانون في مجمله كما تطرح مسألة قانونية الأحكام المنطوقة انطلاقاً من هذا القانون.

هذا الإطار الازدواجي للمضاربة المذكورة آنفًا مستمر في فرض نفسه حتى يومنا هذا في الحوارات بين الأديان. ونقد العقل الديني يقدم سبلاً ليس فقط لتخطى الفكر اللاهوتي، وإنما يقدم أيضاً مناقشات ملائمة للظروف الراهنة حول قانون للفصل بين المحفل الديني والمحفل العلماني للسلطة السياسية .

ومن أجل تقليص الآثار المحللة والمقللة لظرفية قانون يُعاش على أنه مقدس قام الكاثوليكيون والمسلمون الشيعة باستنباط عقيدة عصمة الإمام وكذلك عصمة البابا. لقد بني أهل السُنّة كما رأينا رموزًا ذات أسماء شهيرة وذات سلطة قادرة على بلوغ معرفة حميمة وشديدة الدقة بكلمة اللّه (وهذا هو معنى الفعل فَقِهَ في القرآن مما يبرر اختيار اسم الفقه إشارة إلى القانون الوضعي). ومن المفيد أن نتتبع مراحل التكون التاريخي وأشكال التطبيق الفعلي لمبدأ العصمة في الحالتين. ومن المؤكد أن اللجوء إلى العقل الإجرائي يظل السبيل الوحيد لتوفير مصداقية ما للقانون الديني أمام انتشار القانون الوضعي المسنون والمطبَّق في مختلف المحافل الديموقراطية.

٣ ـ إن أصول الدين وأصول الفقه مادتان معقلنتان مترابطتان متفاعلتان تضمنان، بغض النظر عن مسألة العصمة، "شرعية روحانية" (هذا المصطلح الذي ينبغي إعادة تعريفه)، كما تضمنان الصلاحية الخطابية لمسارات العقل اللاهوتي ـ القانوني الهادفة إلى استنباط الأحكام، والشيعة الإمامية يواجهون هذا التحدي النظري والعملي بشكل أكثر إلحاحًا منذ خلق الخميني وهُم إحياء صالح ومستمر للحُكم (ولاية الفقيه). ومع الشيعة الإسماعيلية تستمر عصمة الإمام الحي في تعزيز الوحدة الروحانية للجماعة حتى وإن كانت هذه الجماعة متبعثرة داخل أنظمة سياسية شديدة الاختلاف.

٤ ـ إن شروط صلاحية "الإجماع" حول الصفات المقبولة للظهور في المدونة القانونية لكل مدرسة دائمًا ما كانت تغذي النقاشات النظرية السديدة إلى حد ما. وأخيراً فإن العاملين الأساسيين اللذين كرَّسا تبني معيار ما أو رفضه أو حتى نجاح أية مدرسة كالوهابية أو نهاية مدارس أخرى كالظاهرية أو الأوزاعية في القرون الوسطى هما المرور البطيء للزمن وما يصحبه من ترسيخ للتقليد الحي، والصعود السياسي لمجموعة اجتماعية كآل سعود في شبه جزيرة العرب. وهذا يعني أن ثمة منافسة دائمة بين مختلف التقاليد التي تنظم تناسق المجموعات تحت سلطة رمز ذي اسم شهير بمدرسة أو مذهب أو طريقة ما ابتداءً من القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

وقد ساهمت ممارسة المفتي والقاضي في تدعيم هذا الشكل التقليدي المدرسي من خلال تطبيق قواعد وضعية على حالات مادية واضحة. وما أسميه إعادة إنتاج مدرسية جامدة معروف باسم التقليد، وهو ما يترجم عادة بتقليد شخص لشخص آخر.

والحقيقة أن التقليد يرجع نظريًا إلى احترام درجة الاجتهاد أو السلطة الفكرية والروحانية التي يتصف بها الأئمة والرموز الشهيرة الموجودة في مختلف التقاليد مثل المعلمين مؤسسي المذاهب. ومن الضروري أن يستمر الإيمان بهذه الوجوه الرمزية التي يعتبرها الناس نماذج مثالية حتى يظل القانون كاملاً بوصفه تعبيرًا عن أوامر إلهية. وينسى تمامًا هذه الوظيفة النفسية للتقليد أولئك الذين لا يذكرون إلا تقليد المعايير والطقوس وإعادة إنتاجها السلبية. وإضافة إلى ذلك فإننا بالمطالبة بإعادة فتح باب الاجتهاد إنما نهدف إلى التركيز على كفاءات العقل الإجرائي أكثر مما نحفل بالسلطة الروحانية المبنية بشكل أسطوري في العصور الوسطى والتي يعاد تفعيلها إيديولوجياً في السياقات العلمانية للمجتمعات الحالية .

يعيش مجموع المسلمين المعاصرين وليس فقط الأصوليين في حالة من عدم التناسق التاريخي المعمم، فنحن نسلم بالفعل باستمرار تاريخي للشروط المعرفية والإبستيمولوجية لممارسة الاجتهاد التقليدي التي كانت قائمة في المجال العقلي في القرون الوسطى إلى يومنا هذا. وما قيمة إيمان وقانون يعبّران عن نفسيهما ويرغبان في فرض نفسيهما سياسيًا بينما يستمر هذا العوج التاريخي المدعوم في كل مكان بالتدريس، وبكل الخطاب الاجتماعي الذي نشأ في سنوات الخمسينيات وبظهور مختلف الأحزاب ـ الدول؟ إن الإجابات عن هذا السؤال تمثل برنامجًا لنقد العقل القانوني، بل والديني عمومًا اليوم. عندما يستطيع الفكر الإسلامي أن يتخذ الأدوات العلمية والتعليمية اللازمة للخروج من هذا العوج التاريخي المتراكم، لن يتمكن الفقه بوصفه قانونًا وضعيًا أن يتمحور حول الشريعة بوصفها إطارًا روحانيًا لازمًا لسنّ القانون وتطبيقه. ستظل الضربات السياسية الهادفة إلى فصل المجال الديني عن المجال المدني تلقى فشلاً مستمرًا ما دامت **عملية الهدم الفكرية والعلمية** للفكر المعوج تاريخيًا لا تملك قاعدة اجتماعية متسعة ومتضامنة كما كان الحال لدى البورجوازية الرأسمالية في أوروبا. ويندرج اللجوء إلى رجال قانون من العصور الوسطى يُقدَمون على أنهم مجددون أمثال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ / ١٣٨٨ م) أو القرافي (ت ٦٨٥ هـ / ١٢٨٥م)[١]، لكنهم يندرجون في نفس هذا العوج التاريخي الذي يغذي الوهم الإصلاحي. وعلينا أن نذكر بأن الفكر الإسلامي قد حرم نفسه ليس فقط من إسهامات

---

(١) لقد طور القرافي أفكارًا صريحة حول الانتباه الفكري والروحاني الذي يتضمنه سلوك تقليد مفهوم ومُستدخل جيدًا. أنظر تحليلات ش. جاكسون Sh. Jackson, *Islamic Law and State. The Constitutional Jurisprudence of Shihab Al - Din Al - Qarafi* (**القانون الإسلامي والدولة والأحكام الدستورية** لشهاب الدين القرافي)، ليدن، بريل، ١٩٩٦.

الفلسفة التأملية، وإنما أيضًا من التساؤلات التي يطرحها علم الدين، وهذه الحقيقة تتضاءل في المسيحية الغربية كما يثبت الكتاب الحديث لبيير جيزيل *La théologie face aux sciences religieuses* **(اللاهوت في مواجهة العلوم الدينية)**[١].

٥ ـ وقبل التأصيل المنهجي والإجرائي الذي فرضته مادة أصول الفقه، كانت ممارسة القضاة تترك فراغًا واسعًا للتقدير الشخصي لكل حالة مدروسة وهو ما يسمي بالرأي. وقد ساعد هذا على انتشار تعددية مذهبية وتضاعف للمدارس، إلا أنه كان يعارض السياسة المركزية للدولة الإمبراطورية الأموية ثم العباسية. وهكذا نشأ تضامن للمصالح بين الضرورات السياسية لرقابة الدولة وبين الأمر الديني القائل بضرورة توحيد الأمة. والحقيقة أن هذا التضامن بين الدين والدولة كان يمثل أحد مواضع الالتقاء بين مرايا الأمراء في البلاط الساساني كما توضحه الاتجاهات الأدبية التي يعبّر عنها كل من عبد الحميد الكاتب وعبداللّه بن المقفع وحتى مسكويه ونظام المُلك. ونحن نعرف كيف شدد ابن المقفع على وجه الخصوص أمام الخليفة في كتابه الشهير **رسالة الصحابة** على ضرورة توحيد التشريع في المدينة الإسلامية الوليدة. ومن أجل نقد للعقل القانوني ما ينبغي أن نذكره في هذه المرحلة التاريخية من تكون فكر ديني من ناحية ومن انتشار دولة إمبراطورية من ناحية أخرى هو الطريقة التي تطورت بها مقاصد دين جديد بوصفه دين الحق يدعو إلى توحيد اللّه ويُنادي بالأخوة وبالمساواة الروحانية بين المخلوقات البشرية من ناحية وبين الطموحات التوسعية والمسؤوليات الإدارية لدولة جديدة بدورها من ناحية أخرى. وإنه عن طريق قراءة تاريخية لهذه اللحظة المؤسسة سنستطيع أن نسلّط الضوء على مسألة مشوشة جدًا هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع، أي "الدالات الثلاث" في اللغة العربية : دين ودولة ودنيا. وهي دالات قد أنتجت أدبًا خصبًا في الفترة الكلاسيكية[٢].

٦ ـ لقد عمل تحديد التعددية على الحدّ من مبدأ تعدد المعيارية المحتومة عند تطبيق قواعد اشتقاق المعيار أو التوصيف القانوني المنطلق من الكلمة/ النصّ، حتى قيل إن في الاختلاف رحمة للأمة من أجل فض نزاعاتها. ولا ينبغي أن يخفي تواجد مذاهب أربعة للقانون لدى أهل السُنّة (معروفة أيضًا بأنها تقليدية) أن التعددية ليست إلاّ وهمية، بما أن القطعية اللاهوتية بين السنة والشيعة الإمامية والشيعة الإسماعيلية

---

(١) جينيف، لابور وفيديس، ١٩٩٩.

(٢) انظر محمد أركون، *L'islam, morale et politique* **(الإسلام: أخلاق وسياسة)** باريس، اليونسكو ـ دوكلي، ١٩٨٦.

والخوارج الإباضية لا زالت قائمة إلى يومنا هذا بينما تنغلق المدارس القانونية، وقد تم تسييسها بشكل واضح في إطار من إعادة الإنتاج المدرسي الجامد لقانون يحاول البقاء بصعوبة أمام تطورات تشريع علماني حديث. إن تسيس القانون يؤدي إلى تسيس كل المجال الديني، بما أن الخليفة وكذلك السلطان كانا يعينان القاضي الأكبر والمفتي الأكبر، واليوم أيضًا نرى أن الحكومات الحالية تُعيِّن وزيرًا أو إدارة للشؤون الدينية. إن اختلاط المحافل في الإسلام لا يزال مستمرًا منذ وصول الأمويين إلى الحكم من خلال اتفاق ضمني أو معلن بين رجال الدين والممسكين بزمام السلطة السياسية. ونجد رجال الدين يضعون إجراءات تشرع وجود السياسيين ليوهموا الجمهور بأنهم يدافعون عن السلطة الروحانية بينما يتنازل السياسيون عن جزء من سلطتهم ليسدوا ثغرات شرعيتهم المستمرة. فثمة غش سياسي وديني في آن واحد كما وقع في أوروبا في العلاقة بين الكنيسة والدولة قبل الثورات الكبرى. وهذه الثورات رغم أنها لم تنجح بشكل كامل إلا أنها كانت ممكنة بفضل تضافر عدد من العوامل الإيجابية. غير أن هذه العوامل كانت دائمًا هشة أو غائبة في السياقات الإسلامية ، فعلى سبيل المثال ظلت البورجوازية التجارية الوليدة التي سمحت بالنجاح المؤقت للأدب الفلسفي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تنحدر وتتفتت إلى أن تحولت السلطة إلى طبقة سجينة بل وطفيلية في المجتمعات الحديثة ذات التعداد السكاني المرتفع.

خلاصة مؤقتة

تمثل مجموعة المواقف المذهبية التي لخصناها في مسار مكوَّن من ست مراحل كبرى برنامجًا نقديًا جذريًا للعقل القانوني في الفكر الإسلامي ، وهذا المسار يقدم نفسه على أنه هادم، بمعنى أنه لا يقدم أي تنازل للتابوهات والمحظورات التي أقامها المؤمنون أمام كل محاولة لنزع القدسية عما قدَّسه الزمن وحيل العقل مما جعلاه مؤلهًا. ونزع القدسية ليس مجرد فعل معاد للتقاليد وباعث على الابتهاج، وإنما يعني استعادة عقل أفضل تسلحًا وأفضل حماية من الناحية السياسية والاجتماعية تلك الحريات الخلاقة والشفافيات التي كانت تمنع عنه طوال قرون تقبُّل ما يسميه الفكر البروتستانتي "الخادم/ الحَكَم" Serf - arbitre . لقد هدم لوثر الهيمنة المذهبية الكاثوليكية من دون أن يتمكن من تحرير كامل للعقل الخادم/ الحَكَم الممارس داخل سياق اللاهوت العقائدي. وينبغي اليوم أن يمتد الهدم ليشمل كل الأشكال وكل الانحرافات العقائدية للعقل الديني وكذلك لعقل الأديان العلمانية التي تضع نفسها في إطار الحداثة. كما أن مختلف التعبيرات العقلية في السياقات الإسلامية المعاصرة كثيرًا

ما تراكم للأسف عمى الاعتقاد القائم على التخيلات وعمى حداثة منفصلة تمامًا عن الحداثة الفكرية.

إن المقاومات التي يمارسها المؤمنون المنتمون إلى شتى الطبقات الثقافية حتى لا تتم إعادة تحليل ما يعتبرونه مكتسبًا ولا يمكن المساس به، هذه المقاومات سيتم إدراجها بوصفها معطى تاريخيًا أنثروبولوجيا واجتماعيًا نفسيًا وسياسيًا خاصًا بعمل الديني في سياقات الحداثة والعولمة. وهذا يعني أن نقد العقل القانوني في الإسلام هو بالتالي نقد العقل الديني والعقل السياسي اللذين يتصارعان حول رهانات، وباستخدام تصنيفات إيديولوجية مختلفة، أكثر مما يحاولان تقديم **فكر لتجاوز** المآزق التي حددها مختلف الفاعلين الاجتماعيين. وبعد الضغوط والتوترات بين التقليد والحداثة التي طالما أدارها عقل سجين للماورائيات، دخلنا في مرحلة من الصراعات غير المتكافئة بين عقل ديني ملفق وبين قوى العولمة الخارجة عن نطاق السيطرة.

إنّ الولايات المتحدة على وشك أن تنسحب من هذا العراق الذي أرادوا أن يُدخلوه في سبل الديموقراطية المنتصرة. ومن أجل تغطية الفشل في العراق أعلن الرئيس الأمريكي عن دعمه لتركيا في مشروعها لدخول الاتحاد الأوروبي، وهذه الإمكانية لا يمكن أن تتحقق بنجاح إلاّ إذا قامت تركيا، التي انطلقت منذ عام ١٩٢٤ في طريق علمنة أكثر قسرية منها ثقافية وفكرية، بفتح سبل النقد الراسخ للعقل الإسلامي أمام إسلام ينظر إليه على أنه دين وتقليد فكري، وذلك في إطار أكثر شمولية قائم على تحكم حقيقي في العقل الإعلاموي ـ التقني ـ العلموي. والفردية التركية تتميز حتى الآن بأنها تفتح أفقًا من التضامن الدولي لطالما كان مسدودًا بسبب حالات الفشل المتراكمة والرجعيات المفروضة والأحكام العشوائية التي لم تعاقب، والقهر الذي لا مفر منه والرغبات السلطوية المستهزئة، والاستغلال على المستوى العالمي. إلا أن كل هذا لا ينبغي أن يعرقل الكفاح من أجل أنسنة مستقبلية استفادت من كل دروس **أزمة العقل** في هذا الغرب الذي يحتكر وسائل العنف القانوني والذي يفتقر إلى الشرعية الفلسفية خاصة وإنه يستمر في احتقار الدول المارقة بينما يستمر في إنتاجها وفي مساندتها، وفي فضحها، وربما في محوها على هواه.

الفصل السادس

من أجل تاريخ تأملي للفكر الإسلامي

بدلاً من تقديم عدد من الأعمال والمدونات التي تتناول تاريخ الفكر الإسلامي ودراسة كل منها على حدة، فضلتُ جمعها تحت عنوان يوحدها وهو "من أجل تاريخ تأملي للفكر الإسلامي". فرغم أن الأقسام الدراسية في فرنسا لم تعد تحمل أسماء محددة، فقد صممتُ على أن أضع عنوانًا شاملاً للمادة التى قمت بتدريسها في السوربون بين عامي ١٩٦١ و ١٩٩٢، ألا وهو "تاريخ الفكر الإسلامي". وإثر إحالتي إلى التقاعد اختفت تسمية هذا التخصص المحدد تاريخيًا ومعرفيًا من جامعة السوربون - باريس ٣ ، ولم تظهر أبدًا خارجها. فالفرنسيون يفضّلون تسميات محددة لعلوم كالفلسفة واللاهوت / علم الكلام والتفسير والحقوق والتصوف ونظريات القانون. . . الخ. إنّ لمثل هذا التمييز الدقيق أهميته، بيد أنه لن يؤدى أبدًا إلى حذف الروابط المعرفية التي حافظ عليها الفكر الوسيطي في منطقة البحر الأبيض المتوسط على صعيد ممارسة الاختصاصات المرتبطة بالنشاط المعرفي والفكري. فقد استخدمتُ هذه التسمية أي "الفكر الإسلامي" احترامًا لهذا المُعطى التاريخي الذي لا شك في صحته، وذلك قبل أن تستولي مختلف الخطابات المادحة أو الأصولية المنتشرة منذ الثمانينيات على هذه التسمية للإشارة إلى ممارسات دفاعية تخلط بين مختلف الاتجاهات وتعارض مناهج البحث والمواقف النقدية الجذرية متعددة التخصصات التي دعوتُ إليها في مجالٍ قلما يُطرق في "نقد العقل الإسلامي".

عندما أنشأت هيئة تحرير مجلة **أرابيكا** قسم "مناهج ومساجلات"، كنتُ قد أملتُ شخصيًا أن يستفيد الباحثون، ليس فقط في عرض النقد المتبحر للكتب، وإعلان نقائصها وأخطائها في الترجمة والتفسير، وإنما أيضًا في ترميم المناقشات حول مشاكل المناهج والإبستيمولوجيا التاريخية وأركيولوجيا المعارف والمسلمات التي تتطلب التعبير عن المعنى في مختلف أنواع الخطاب. ولكن منذ إنشاء **أرابيكا** في سنة ١٩٥٣ ، كانت هناك دائمًا مساهمات في قسم "ملاحظات ووثائق"، ويلاحظ أن قسم "مناهج ومساجلات"

كان ولا يزال حتى الآن من النادر ارتياده. يتوقف الأمر بشكل أو بآخر عند الملاحظات النقدية القصيرة والخصبة المصاغة في كل تقرير يركز على كتاب واحد. إن البيان النقدي يجب بداهة أن يداوم على شغل هذه الوظيفة التي لا يتطرق الشك إليها في مساهمتها العلمية. ولكني اعتقدتُ أن من المفيد جذب الانتباه إلى ما سأسميه النقد التأملي والتساؤلي "المطبَّق" على نظم الفكر وليس على الأفكار وحدها، أو على عقيدة مؤلف متخصص في مجال منعزل بشكل عشوائي عن المجال الدائم للمعرفة وللفكر.

تحليل فكري حول موسوعة عن القرآن

جين دامن ماك أوليف، «موسوعة القرآن»(١)

كان الجمهور يتوق إلى الجزء الأول بعدما أعلنت دار النشر بريل عن مشروع إصدار **موسوعة القرآن** تحت إشراف ج . د . ماك أوليف، وهي أستاذة بجامعة جورج تاون. وفي الواقع يحق لنا أن نتعجب أولاً من تأخر هذا المشروع في إيجاد من يضعه وينشره، وهو ضروري جدًا من الناحية المعرفية العلمية في مجال الأديان كما أنه حيوي جدًا لإلقاء الضوء على حياة المسلمين الدينية. كما أننا يمكن أن نتساءل عن سبب ظهور المبادرة لدى باحثين غربيين وناشر هولندي بينما نعلم أن المسلمين دائمًا ما جعلوا القرآن مركز تاريخهم ومركز وجودهم الفردي والجماعي ومركز إجاباتهم السياسية عن التاريخ الجاري، خاصة منذ انتشرت أفكار الثورة المعروفة بالإسلامية، بل وبشكل أخص منذ انتشار الإرهاب الدولي. ومن المتوقع أن يكون استقبال المشروع ككل والجزء الأول منه إيجابيًا، وهذا بغض النظر عن أي انتماء ديني لصاحبه،ورغم عدد من التحفظات المشروعة على صحة التقسيمات المرتبطة بالموضوعات والمفاهيم وكذلك على الإخراج الشكلي للعمل. إلا أنه لم أتمكن من متابعة ردود أفعال المسلمين المدافعين عن العقيدة التقليدية، غير المعتادين على التفكير والكتابة النقديين اللذين ينتجهما المؤرخون. لذا فإن علينا أن ننتظر حتى يصبح الجزآن المتوفران في متناول عدد كبير من القراء والمستخدمين من أهل العلم حتى نبتّ في مسألة التطور الإيجابي أو الجمود العقائدي للجمهور المعروف بالمؤمن. نحن نعرف أن الطبعة الثانية **لموسوعة الإسلام** *Encyclopédie de l'islam* التي أثبتت عن جدارة صحة سمعتها العلمية وسعة المعارف المجمعة فيها ما زالت مجهولة أو بعيدة المنال لأسباب لغوية أو مادية

---

(١) Jane Dammen McAuliffe, *The Encyclopedia of the Qur'an*, Leiden, Brill, Vol. 1, A - C, 2001; Vol. 2, E - I, 2002.

أو متهمة من قبل حراس التقليد، لاسيما في ما يتعلق بأكثر الموضوعات حساسية والتي تمس التعريفات العقائدية للمضامين الإيمانية.

إن فكرة هذا الإصدار قد نوقشت لأول مرة في عام ١٩٩٣ أثناء مقابلة تمت بين ج. د. ماك أوليف وبين بيري برمان المسؤولة عن قسم الإسلام لدى دار النشر بريل. وهكذا تم تكوين لجنة علمية مشتركة من أ. ريبين وك. جيليو، وو. جراهام ووداد القاضي، وكلهم معروفون بمشاركاتهم الغنية في الدراسات القرآنية. وقد فرضت في الحال اختيارات متعلقة بالنشر بخصوص العمل في مجمله. ومقارنة بالمدونات الكبرى الأخرى من النصوص الدينية، يبدو القرآن أقل حجمًا وأكثر طواعية للعمل، بالرغم سن صعوبة تقسيم مضمون السور إلى أقسام هي من الشمول بحيث تُستخدم كمداخل لموسوعة موضوعة بشكل علمي. وجدير بالذكر في هذا الصدد أن التقسيمات التابعة لمختلف القراءات الإسلامية ليست أكثر صلاحية من تلك التي وضعها الباحثون في العصر الحديث. ومن أجل إعطاء فكرة عن التنوع الكبير الذي يزخر به القرآن من حيث الموضوعات والأساليب وكذلك عن الأدبيات المتعددة التي ولَّدها هذا الكتاب المقدس، فقد كان من الضروري اختيار نوعين من المداخلة : النوع **الأول** يتعلق بالموضوعات والمفاهيم الأساسية وكذلك القيم وأسماء الأعلام والأماكن والأحداث وكبرى الوجوه التي يقدمها السرد القصصي وأخيرًا معطيات التفاسير الإسلامية. أما النوع **الثاني** من المداخل فهو يتمثل في مقالات مطولة إلى حد ما وتتناول مسائل مثل الفن والعمارة وعلم النقوش، وعلم الكونيات، وتأريخ الوحدات النصية ، والمناهج والنقاشات... وهي مسائل تتطلب مناقشات وضوابط علمية محضة من أجل إغناء البحث في مجال شديد الالتصاق بالأحداث الحالية ومهمل إلى حد ما إذا قورن بالدراسات التوراتية أو الإنجيلية. والعمل في مجمله يرتكز على مدونة النصوص القرآنية وليس على أدبيات التفسير المتنوعة. ولذا فليس ثمة مقالات حول كبار الشراح وإنما يستند إلى شروحهم كمصادر للمعلومات. وحتى يكون العمل في متناول أوسع جمهور فقد تم تفضيل الترتيب الأبجدي الإنجليزي على الترتيب العربي مع مسرد للمفاهيم والأسماء الأساسية باللغة العربية. فمع الجزأين الأولين بدت بوضوح ضرورة وجود مسرد للمداخل وللمؤلفين.

ونظرًا لمشاركتي في الجزأين فأنا أعرف كم تهتم المسؤولة عن النشر بالتشدد في تنسيق المقالات التي يحررها مؤلفون شديدي الاختلاف. وبالرغم من ذلك يمكننا الوقوف على مواطن ضعف ونقص واختلاف في الأسلوب وفي المنهجية والمقاربات الإبستيمولوجية، وهي أمور من المستحيل تفاديها في موسوعة تتعلق بمجال شديد

التعقيد ولا يزال استكشافه غير كاف. ونلاحظ مساهمات ممتازة تسوق في دقة شديدة معلومات تؤدي إلى التفكير وفقًا لاتجاه أعتز به، ألا وهو إعادة قراءة متعددة الاتجاهات لشتى السياقات التاريخية والثقافية واللغوية والأنثروبولوجية التي تحيل إليها أقوال تنتمي إلى ما لا أسميه بالقرآن فحسب، وإنما أدعوه إحدى المدونات الرسمية المغلقة، والتي لا زال يعتمد عليها حتى اليوم العديد من البناءات والتوسعات والتحولات والوظائف المتعددة داخل التقاليد الموحدة الثلاث الحية. أنا هنا أذكر مقالات أنجليكا نيوورث حول الكوزمولوجيا (علم الكونيات) والشكل والهيكل والجغرافيا، وكذلك مقالات كلود جيليو حول التفسير، ومقالات سيبستيان جونتر حول كلمة أمِّي، وريشار مرتان حول الإعجاز، ورافائيل تالمون حول النحو والقرآن، ورويير هويلاند حول علم النقوش épigraphie. . وغيرها من المقالات. ومع الحفاظ على قاعدة ضرورة الإيجاز في تحرير موسوعة، ينبغي أن تكون مقالات بهذه الجودة أكثر تعددًا وأن تكون لها الأولوية. فهي بالفعل قمينة بأن تضمن حياة فكرية وعلمية أطول للموسوعة؛ إذ إنها سوف تساهم بالتأكيد - إذا ما تلقاها العديد من الوسطاء الثقافيين والتعليميين - في تغيير علاقة المسلمين وغير المسلمين ليس بالقرآن فحسب، وإنما بشكل أساسي وأعمق بكل المدونات الدينية المؤسّسة للتقاليد الإيمانية. ومع المسار التاريخي المرسوم من منهاتن إلى بغداد *De Manhattan à Bagdad* - وهو عنوان كتابي الجديد - والذي افتتح بالحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ، يمكن لكل معاصرينا أن يقدروا القيمة الحيوية لمثل هذا العمل.

لا شك في أن ج. د. ماك أوليف قد حررت تصدير الجزء الأول قبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وبالتفكير مثلي في المسار من منهاتن إلى بغداد لابد أنها تهنئ نفسها اليوم ليس فقط لأنها بدأت مشروعًا أساسيًا للثقافة ولمعرفة نقدية للأديان وإنما كذلك لأنها سرّعت بعملية ظهور بحث علمي وأنظمة تعليمية مطبَّقة بلا تمييز وبلا تحفظات ولا تنازلات ولا رقابة شخصية على أكثر المجالات والعقائد المقدسة في الحياة البشرية. لقد مضى عهد المعارك الواهية حول "الاستشراق" أو المجادلات العقيمة حول الهدم الفكري والعلمي للعقائد القصصية/ الأسطورية، نظرًا للهدم الإرهابي الذي يوجهه أولئك الذين يدافعون عن "قيم" و"عقائد" لم تخضع لأي تحليل نقدي حر ضد مجتمعاتهم. والمعارضة المعتادة القائمة بين المقاربة المعروفة بالإيمانية والمقاربة العلمية لا يمكن أن تكون مثمرة إلا إذا تم إخضاع كل منها لمعايير منهجية وإبستيمولوجية تتعداهما وتحولهما. ولقد سبق وعرَّفتُ هذه المعايير في دراسة مكرسة لأستاذي كلود كاهين تحت عنوان «Transgresser, Déplacer,

«Dépasser، أي **التعدي، النقل والتجاوز**[١]. والمسلمون الذين ما زالوا يعترضون بسبب موقفهم العقائدي على العلم المعروف بالاستشراق، هم إما جاهلون بالقواعد الأساسية للبحث العلمي وإما منخرطون في نشاط سياسي يمكن أن يكون شرعيًا لكونه كذلك لكنه لا يمكنه أن يفرض حيثياته الاعتباطية في مجالات المعرفة ونقل المعلومات العلمية.

من حسن الحظ أن ثمة باحثين "مسلمين" يتزايد عددهم (والمزدوجان هنا يشيران إلى أنه أصبح ثمة أكثر من طريقة للارتباط بالإسلام إذ يمكن الانتماء إليه بوصفه دينًا أو خبرة إنسانية لكل ما هو إلهي، وهي خبرة تعرف بالصوفية، أو بوصفه ثقافة أو فكرًا أو نمط حياة أو إيديولوجية للنضال السياسي). ثمة إذن باحثون مسلمون يرفضون التمييز الإظلامي بين المسلمين وغير المسلمين. إن التفرقة الوحيدة المقبولة في وسط الباحثين هي ما أكرره منذ ثلاثين عامًا في مجلة **أرابيكا** التفرقة المنهجية والإبستيمولوجية، ولا ينبغي أن ننسى بالطبع دقة المعلومة واتساعها. ولا يسعني هنا إلا أن أُحَيي الشجاعة الفكرية التي أبدتها ج. د. ماك أوليف حين كتبت:

«هناك علماء غير مسلمين حاولوا في شكل مغاير لما هو متوقع أن يكتبوا عن القرآن بأسلوب ليس فيه عداء مباشر للتوجهات اللاهوتية الإسلامية، وهناك آخرون يتعاملون من منطق أنه لا مكان لاعتبارات كهذه في إطار الخطاب الأكاديمي. الشخصيات تختلف والتوجهات الإيديولوجية والممارسات العلمية تختلف على جانبي الخط الفاصل. ولقد اعتنقتُ باختياري تعددًا في المنهج ووجهات النظر بين طيات **موسوعة القرآن** ولكني فعلت ذلك وأنا أعرف أن العلماء سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين لا يتفقون كلهم مع هذه المقاربة. ثمة زملاء مسلمون فضلوا ألاَّ يشاركوا في الموسوعة خوفًا من أن تؤثر هذه المشاركة سلبًا على سمعتهم العلمية. كما أن ثمة زملاء غير مسلمين استمروا في التجربة للسبب ذاته. إلا أن هذه الأنماط تُعتبر استثناءات، فأغلب العلماء الذين تمت دعوتهم للمشاركة وافقوا بحماس وترحيب وهم سعداء بصدور مرجع سيشجع على التطور المستمر في حقل الدراسات القرآنية، وأملي أنا والناشرين المشاركين أن تقوم **موسوعة القرآن** بهذا الدور».

إن موسوعة للقرآن أو للتوراة أو لأية مدونة كبرى مؤسِّسة لبداية نظام جديد من التشفير الدلالي والرمزي للوجود الإنساني يمكن أن تكتفي أولاً بتقديم معلومات

(١) لقد أعيدت كتابة هذه الدراسة في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

أساسية غير قابلة للنقاش وضرورية لتعمق لانهائي لجمهور واسع ومتنوع. وإذا كان من الشرعي أن نضع جانبًا في هذه المرحلة أي اتجاه تأويلي وأي موقف معرفي تحديدي، فإنني أرى أنه من المأمول بل ومن الضروري أن نشير خصوصًا في المقالات الأساسية إلى آفاق جديدة من الفهم تفتحها المعارف التي يأتي بها اكتشاف وثائق مهمّة منها مثلاً وثائق البحر الميت، ومخطوطات المصاحف السابقة على تلك المستخدمة حتى الآن. . وغيرها. إن علوم الإنسان والمجتمع تثير دائمًا أسئلة جديدة وتستبعد ما يسميه غاستون باشلار "المعارف الخاطئة" التي تعتمد عليها الأنظمة الإيمانية وغير الإيمانية التي تنقلها التقاليد الدينية المعروفة بالحية. ونجد مثالاً واضحًا للتراكم المستمر للمعارف الخاطئة في عمل كريستوف لوكسنبرج الطموح *Die Syroarämische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (**القراءة السريانية الآرامية للقرآن، مساهمة في فك رموز اللغة القرآنية**)[1]. ويلزمنا الوقت لتأكيد صحة الأقوال والأطروحات الواردة في هذا الكتاب، كما يلزمنا وقت أطول لإدماج أهم النتائج في التحرير والتعليم الخاصين بالأسلوب الموسوعي. كما أننا نعرف الانقطاعات والانحرافات المتخيلة التي تقع في السياقات الإسلامية من خلال عاملين قويين منذ الخمسينات أو الستينات من القرن المنصرم، ألا وهما الانفجار السكاني والانتصار الموازي للأحزاب ـ الدول المفترسة في عدد كبير من البلدان المعروفة بالإسلامية. ولقد شاهدنا الآثار المضاعفة للانتشار النفسي والاجتماعي للمعارف الخاطئة التي تأخذ لنفسها أهمية العقائد المؤسّسة لما يسميه سواد "المؤمنين" الإسلام، وذلك بالرغم من المشاكل الإيديولوجية الصاخبة التي قلبت رأسًا على عقب وما زالت تؤثر بشكل واضح في كل التعبيرات المعاصرة التي تستخدمها مجتمعات يزداد انغماسها في الكلمة ـ الجعبة: "إسلام" أو "العالم الإسلامي". ولهذه الأسباب وغيرها الكثير الذي لا يمكنني أن أفصله هنا، فإنني أدعي أن سياسة تعليمية وثقافية تجعل من نشر **موسوعة القرآن** ولو بشكلها الحالي هدفًا رئيسيًا قد تساهم في الحد من الإرهاب الدولي، بل والقضاء عليه في مختلف السياقات الإسلامية، وذلك بشكل أكثر فعالية من الحروب العقابية، الثأرية والغازية، وهي حروب تعزز من اللجوء إلى الجهاد بوصفه فرضًا أساسيًا في نظر "المؤمنين" الحقيقيين.

لقد تم وضع **موسوعة القرآن** وتوجيهها إلى جمهور أنجلوفوني فقط إلى الآن. فليكن، بل ونحسب لها أنها وجدت أساسًا. ولكن القرآن يلعب دورًا رئيسيًا في

---

(١) برلين، شيلر فرلاغ، ٢٠٠٢.

الصراعات الدائرة، وليس مسموحًا للباحثين ولا للمدرسين ولا لمديري الهيئات المسؤولة عن المقدس ولا للمسؤولين الإعلاميين ولا المقررين السياسيين بتجاهل هذا المعطى المتخفي تحت خطابات مهدئة ومطمئنة ومخدرة تكتفي بأن تكرر من دون اقتناع أن "الإسلام الأصلي" لا علاقة له بالظاهرة الدولية للإرهاب.

ونظرًا لكل هذه الرهانات الحيوية، فسوف يكون من غير اللائق أن نقف طويلاً عند مشكلات العمل الشكلية المتعلقة بتقسيمات موضوعية ومفهومية، أو باختيار المؤلفين أو بتنسيق الكتابة أو باستراتيجيات معرفية أو علمية. فمن الصحيح أن **موسوعة للقرآن** صادرة في هذه الأوقات العصيبة من صدامات المخيالات والذاكرات الجماعية ومواضع الجهل وأشكال عدم المساواة والإخلال بالواجب وتحلل كل هيئات التشريع، أقول إن موسوعة كتلك وظيفتها الأساسية لا بد وأن تؤدي إلى قياس مدى التأخر والحذف ومواضع الثغرات والنسيان والجهل واللامفكر فيه التي راكمها الفكر الإسلامي الذي ما زال يقاوم التعاليم المحررة للفكر النقدي.

سلطة ونفوذ وشرعية

أسما أسفرالدين،

«تميز وسبق: الخطاب الإسلامي حول السلطة الشرعية في القرون الوسطى»(١)

إن هذا الكتاب نتاج سنوات عديدة من البحث. وقد كان في الأصل رسالة دكتوراه في جامعة جون هوبكنز عام ١٩٩٣، وهو يعالج مسألة محورية يتكرر ظهورها ولا تنضب في الفكر الإسلامي. ونحن نعرف كيف أن الثورة المعروفة بالإسلامية والتي أتت بالخميني إلى السلطة في حالة إيديولوجية مشددة وبصورة شديدة المأساوية قامت من جديد بإثارة كل مشكلات شرعية النفوذ السياسي والسلطة الدينية، وزادت من تشويشها بشكل أكبر وأغرقت بذلك عددًا كبيرًا من المجتمعات في خلل دلالي ومتاهات مفاهيمية لم يسبق لها مثيل على مر التاريخ. وبالفعل فإن فكرة مدينة (من اليونانية "بوليس" والانجليزية "بوليتي") مُسْلِمَة يتم الدفاع عنها بوصفها نموذجًا بديلاً أكثر فعالية وأرقى من الناحية الأخلاقية من النموذج الديمقراطي الغربي، وهذه الفكرة لم تستدخل إلى الآن أيًا من النقاشات الأساسية التي دارت في الفترة من عام ٦٣٢م

---

(١) Asma Asfaruddin, *Excellence and Precedence. Medieval Islamic Discourse on Legitimate Leadership*, Leiden, Brill, 310 pages.

إلى نهاية القرن الثالث عشر حول شروط شرعية الخليفة أو الإمام بوصفه خليفة النبي محمد عن استحقاق. إن كتاب أسما أسفرالدين سوف يوفر فرصة لتوسيع آفاق النقاش لتفادي المواجهة التي هي أساسية في حد ذاتها، وسوف نثبت غنى هذا الكتاب في السطور التالية.

ولنذكر أولاً فضل الكاتبة في معرفتها الجيدة بالمصادر القديمة واستغلالها استغلالا سديداً في أغلب الأحيان، كما أنها تبدي بعض الاهتمام بأدوات تحليل الخطاب والموضوعات التي يطرحها بهدف إعادة قراءة نقدية ليس فقط للنصوص وإنما كذلك للأطر الثقافية التي ظهرت فيها هذه النصوص وعملت فيها. ومنذ المقدمة تقوم الكاتبة بوضع أساس لهذا التوجه:

«إن تركيزنا على الطريقة التي تم بها اللجوء إلى المفهومين الأساسيين: "سابقة" و"فضل" (أو فضيلة) بوصفهما مصطلحين مرجعيين من الناحية **التاريخية وما بعد التاريخية** في عدد من الكتابات لتشريع عدد من الرؤى المتعلقة بالزعامة يدعم هذا النوع من **المعرفة التاريخية المركّبة** ... و نحن نتوي السماح بخلق صورة أكثر دقة وواقعية للالتزامات السنية ـ الشيعية حول هذه المسألة الجوهرية في إطار تطورهما التاريخي، وعن تصورهما الشعوري في **الذاكرة الجماعية** للمدينة»[١].

سأشرح لاحقًا لماذا شددتُ على العبارات الثلاث أعلاه التي كتبتها بالخط العريض، وهي في غاية الأهمية لكتابة تاريخية خصبة وسديدة من الناحية العلمية وبقدر أكبر من الكتابة التاريخية ـ النقدية التي لا يمكن اليوم الاكتفاء بها عند دراسة نصوص القرون الوسطى دراسة وافية. وهذا البحث يتعرض لكتابين غاية في الأهمية في تاريخ الجدالات المذهبية بين السنة والشيعة حول خلافة النبي محمد، ألا وهما كتاب **العثمانية** الشهير للجاحظ (ت٢٥٥ هـ / ٨٦٩م) وكتاب **بناء المقالة الفاطمية (أو العلوية) في نقد الرسالة العثمانية** للعالم وفير الإنتاج ابن طاووس(ت٦٧٣ هـ / ١٢٧٥م). وكفانا أن نرى أن المناظرة فُتحت من جديد بعد أربعة قرون لنقدر حيوية الموضوع المتجددة وأهمية طرحه. كما أننا أيضاً نكتشف الركود الفكري وتكرار الحجج والفجوة التي ما زالت عميقة بين التاريخ السياسي والفكري الحقيقي من ناحية، والمناقشات النظرية والمثاليات الأخلاقية والروحانية التي تكثر على غرار مختلف الطقوس في الفكر الإسلامي أمس واليوم من ناحية أخرى.

---

(١) انظر ص ٣٥.

تم تقديم تحليل محتوى الكتابين والحجج التي يحتويان عليها في فصول ستة:

١ ـ التميز الذي يضفيه السبق على اعتناق الإسلام وخدمته.

٢ ـ السبق في إحراز التميز من خلال: (أ) الكرم (ب) الزهد (ج) الصدق (د) القيمة،

٣ ـ إبستيمولوجيا التميز،

٤ ـ التميز الذي تضفيه القرابة للنبي.

٥ ـ نموذج التميز في نصوص الحديث،

٦ ـ نموذج التميز في النصوص القرآنية .

إن قراءة هذه الفصول الستة مفيدة جدًا لأنها تسمح بتعدّي ما تقوله من خلال التقصي النقدي التابع لفكر نيتشه حول أصل القيم في الخط العربي ـ الإسلامي إلى منهجية الكاتبة وتساؤلاتها السديدة. أقول هنا الخط العربي ـ الإسلامي لأن الأدب الذي تبلور في طياته لقرون طويلة بناء القيم إنما كُتب باللغة العربية فقط؛ بالتالي فإن تلك اللغة تقوم في إطار النقد الفلسفي مقام اللغة اليونانية واللاتينية بالنسبة إلى مسار فكر نيتشه. ولن أضطلع هنا بهذه المهمة وإنما أود التنويه بأن كتاب أسما أسفرالدين يعدّ لهذا التطور، بل ويتطلبه. صحيح أنني كنت دومًا شغوفًا بفكرة أن نقد القيمة يظل مفهومًا غير مفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد استغرقت وقتًا من أجل أن تفرض نفسها في السياق المسيحي، ونحن على علم بحالات سوء الفهم والرفض التي أثارها مشروع نيتشه في المسار الحديث للفكر الأوروبي.

ويمكن أن نلخّص مواقف الجاحظ وابن طاووس كما يلي: علينا أن نلاحظ أولاً أن الكاتبين يوافقان على أن يضعا نفسيهما في إطار إشكالية ومحاجاة كانت قد تبدت شيئًا فشيئًا منذ عام ٦٣٢ م. إذا قبلنا صحة "النصوص الجلية" الثلاثة الخاصة باختيار أبي بكر لتولي إمامة الصلاة، وبـ"منزلة" علي بالنسبة إلى النبي محمد، وباختياره في إعلان "غدير خُم" الشهير، فسوف نفهم أن الاعتراض موضوعه الأول هو مبدأ اللجوء إلى "نص جلي" لحل مشكلة الخلافة. وإذا اندرجت المناقشة في هذا الاتجاه فعلينا مواجهة كل الصعوبات التقنية الخاصة بتقسيم الأحاديث ووضع المدونات الرسمية المغلقة التي اتخذها كل فريق لنفسه أو كل فرقة من الأمة لنفسها للتأكيد على صحة تعريفها للشرعية واستمرارها. ولنذكر جيدًا المحتويين الملتحمين لهذه الشرعية إذ ترجع بالفعل إلى شرعية قائد المدينة الإسلامية التي يضعها القرآن ونموذج المدينة الذي وضعه النبي. إلاّ أن الفوز بهذه الشرعية يعتمد على صلاحية المعرفة بالنوايا الإلهية التي

يعبِّر عنها القرآن والشروح التي قدمها النبي محمد. والوقوف على هذه الصلاحية يرجع في حد ذاته إلى نشاطات تقنية للعقل كتجميع مجمل النصوص القرآنية والنبوية منذ بدء الرسالة/ النبوة وحتى نهايتها وحفظه ونقله بنزاهة ودقة فكرية، وبما يستبعد كلاً من النسيان أو الحذف. وتلك المهمة الثانية التالية للنبوة كانت من نصيب جيل الصحابة والتابعين والأئمة المؤسِّسين لمختلف المذاهب السنية والأئمة المؤثرين لدى الشيعة. وسوف نعود ثانية إلى مسألة الصحابة

لا بد أن ابن طاووس قد اختار الجاحظ لمناقشته لأنه أكثر ممثلي أهل الرأي نباهة في مواجهة أهل الحديث المؤمنين باتباعهم المعرفة المعطاة في الوحي والسنة النبوية المنقولة بدقة. وقد كانت هذه المواجهة قد بلغت أوجها في الريّ وبغداد ما بين عامي ٨١٣ و٨٤٨ م، حين كان المفكرون المعتزليون الذين يساندهم المأمون والواثق وينعمون بنجاحات الفلسفة يستطيعون أن يتكلموا بثقة عن حقوق المعرفة المبنية على ما يمكن تسميته بالعقل المرتكز على المنطق وخصوبة هذه المعرفة، باعتبار أن هذا العقل ما هو إلاّ خادم مطيع للمعرفة المنقولة من خلال النصوص المقدسة. وفي إطار هذه المواجهات كان لأهل الحديث صولات مع عمالقة المعلمين أمثال ابن حنبل وأبي حاتم الرازي اللذين سنشير إليهما لاحقًا. وقد قبل الجاحظ هذه المعركة التي دارت حول الحديث، وما كان لأي مفكر حتى ولو كان في مثل وزنه أن يسمح لنفسه بتعدي الحدود العقائدية المرسومة مسبقًا تفاديًا لتهمة الزندقة الكبرى. إلاّ أن مؤلف **التربيع والتدوير** الفطن الموهوب سمح لنفسه بإفحام الفكر القائم على سلطة التقاليد بلجوئه إلى ملاحظات ساخرة ولاذعة ترمي بجحافل من الشك المدمر على المنهجيات العشوائية ووسائل الإثبات وكذلك النتائج المتبعة لدى خصومه. وقد دافع كذلك عن مواقف شديدة النقد حول مسائل جوهرية رافضًا على سبيل المثال أن يبني فكرًا استنباطيًا على سرديات منتزعة تمامًا من سياقاتها الأساسية. واعتمد على الظروف الدقيقة التي أنتجت لأول مرة التقليد على أنه نص غير قابل للنقاش (أسباب ورود الحديث)، وتلك الظروف يلجأ إليها على أنها بنفس أهمية أسباب النزول بالنسبة إلى الآيات القرآنية. وهكذا يتم إرجاع المناقشة إلى معارف مسبقة تنتمي إلى التاريخ الدنيوي (كسرديات علم التاريخ الدنيوي)، وليس فقط التاريخ المقدس، وهكذا يرسم العقل النقدي لنفسه خطوة أساسية في التوجه نحو ما نسميه اليوم بتاريخية النصوص وظرفيتها، وهي نصوص كان الإيمان قد استثناها من أي نقد، واضعًا إياها في إطار المقدس والمعطى الموحى به. ويبقى أن الجاحظ قد شارك في اللعبة البلاغية التي دافع من خلالها عن شرعية أبي بكر ضد علي. ومن الصعب أن نحدد ما إذا كان قد خاض

هذه المعركة لاعتناقه المذهبي لمبدأ الشورى الذي دافع عنه باستماتة بالنسبة إلى الخلفاء الأربعة الأوائل (الراشدين) أم أن قدمه قد زلت في الوصولية السياسية التي فرضت عليه الدفاع عن شرعية السلطة العباسية القائمة متجاهلاً الانقلاب الأموي الذي كان قد أحلَّ الخلافة الوراثية محل مبدأ "الشورى" بوصفه رغبة شعبية من دون إجماع، إذ يبدو أن هذا المبدأ قد تم رفضه بشكل نهائي من الطرفين السني والشيعي.

أما ابن طاووس فيبدو أنه قد قام بخطوة مهمّة تجاه الموقف السني القائم على تعزيز صلابة مبدأ "النص الجلي" باعتباره حجة قاطعة. وهو يعيد تصنيف الأحاديث باستخدام معايير صحة مشتركة بين السنة والشيعة بالنسبة إلى التصنيفات الثلاثة الأولى[(١)]. وقد أخذ عليه التقليد من المدرسة الأخبارية هذا الشكل من أشكال التساهل عندما جعل شاه إسماعيل من المذهب الشيعي الدين الرسمي للصفويين عام ١٥١٧م. إلا أن ابن طاووس لم يتنازل قط عن الفرق الأساسي بين المدونات السنية التي لا تقبل إلا بسنة النبي، وبين مدونات الإماميين الذين يضعون تقاليد الأئمة الإثني عشر المعصومين على قدم المساواة مع اختلاف المعايير.

وهكذا تظل المواجهة جذرية ولا يمسها بالتالي أي تفتح معرفي فكري أو روحاني أو سياسي. وهو تمرين بلاغي تكرر أثناء القرن التالي مع ابن تيمية الذي رد في كتابه **منهاج السُنّة** باقتناع عميق وتوثيق شديد على **منهاج الكرامة** للحلي. وعلينا أن نشير إلى الاختلافات الاصطلاحية التي تحيل إلى جوهرين أخلاقيين يمكن أن يكونا متكاملين في رؤية روحانية كرؤية ابن عربي، ولكنهما في السياق السياسي والهيكل الجدلي للموقفين يحيلان إلى تبلورات إيديولوجية لذاكرتين جماعيتين بُنيت وفق الوسائل الخطابية ذاتها. وهذه الملاحظات صحيحة كذلك فيما يتعلق بأعمال اختارها واضعو مدونات الحديث في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، فعلى **صحيحي** البخاري ومسلم يرد الصحيح "الكامل" الذي يغني عن اللجوء لغيره، ألا وهو **الكافي** للكليني.

من غير المجدي الرجوع إلى الحديث عن الموضوعات والمفاهيم التي تدور حولها المناقشات المتكررة. والجاحظ يدافع عن السابقة الزمنية التي تتضمن السبق والتميز أي الفضل أو الفضيلة لأبي بكر، أما طاووس فهو يصر على سبق عليّ وفضله. كان أبو بكر قد بلغ سنَّ النضج حين أسلم، وكانت له مصداقية اجتماعية فيما يتعلق بالقيم الجاهلية، بحيث أدى إسلامه إلى إسلام الكثيرين غيره، أما عليّ فكان لا يزال أصغر من أن يفهم أهمية الانتقال من العصبية القبلية إلى مبدأ الأخوة الجديد، ولا

---

(١) انظر ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

أن يفهم المبدأ القائل بإن "أكرمكم عند اللَّه أتقاكم"، وهو مبدأ كان مازال في طور البداية، ولم يكن قد كشف عن معانيه ووضعه المختلفين تمامًا بالمقارنة بمبدأ الوثنية. ويمتد النقاش إلى ما لا نهاية حول سلاسل الرواية ومضامين النصوص أو المتون من أجل إثبات صحة **الإيمان ـ المعرفة** التقليديين ودحض إيمان ـ معرفة العدو الخاطئين تمامًا. ولا تستخدم أسما أسفرالدين مفهوم **الإيمان ـ المعرفة** إلا أنه أساسي لفهم المناقشات وأبعادها مقارنة بامتدادين آخرين للاستقصاء، أولاً : مواقف المسلمين الحاليين وتقاليدهم فيما يتعلق بالمشكلات التي خلفها فكر القرون الوسطى، وثانيًا : الظروف الفكرية والمعرفية اللازمة لإعادة تعريف فكر ما وراء الحداثة عابر الثقافات القابل لتخطي الحدود والهادم إذا لزم الأمر، والخاص بعمل الحدث الديني في المجتمعات التي تخوض مرحلة ما وراء الحداثة la métamodernité.

ومن الواضح أنه بالنسبة إلى مجمل الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي خلال القرون الوسطى، يعتبر الإيمان التقليدي الذي عرَّفه أساتذة اللاهوت والقانون الأساسي المعروف بالقانون الإلهي، يُعتبر بشكل تلقائي هو **المعرفة الصحيحة والموضوعية**[١] التي ترتكز عليها اعتقادات الفاعل المؤمن. وهذا ما يوضحه ببلاغة فائقة النقاش الذي يشغلنا هنا، إذ يتعلق مباشرة بتعريف شرعية سياسية. إلا أن هذه الشرعية يتم القضاء عليها تدريجيًا مع صب الاهتمام على البحث عن نصوص ـ حجج منعزلة في ذاتها عن معيش الفاعلين والمجتمعات إذ لا يهمّ إلا تحليل المشكلات الشكلية المتعلقة بالإجراءات المجردة للتحقق والبحث عن الصحة ولبناء شخصيات مثالية مفرغة من أي مضمون تاريخي فعلي. والإيمان المبني على "الثقة" المرتبطة بالعلم والمعرفة والعرفان لا يزال يدعم حتى اليوم الفكر الديني الذي ينعزل عن النقد الإبستيمولوجي الحديث لشتى الأشكال والمضامين والمستويات المعرفية.

إن الموضوع والحجج والأهداف هي نفسها دائمًا؛ إذ إن الفكرة هي محاولة ضم

(١) لا يمكنني هنا أن أقف طويلاً عند عرض فروق الـ "علم" المستخدم في القرآن بمعنى معرفة متلقاة داخل القلب من خلال تجلى اللَّه نفسه، فهذا المعنى عمل روحاني وأخلاقي وهو مرتبط بمنطق الوجود الذي يوجهه ويعلمه ويؤثر فيه تمامًا وجود اللَّه الذي يتجلى دائمًا في السراء والضراء. ويضاف إلى هذا المعنى القرآني كما هي الحال في التوراة والأناجيل المعارف ـ العلوم الدينية ؛ أي المعرفة الصوفية التأسيسية الممتدة في الخط الصوفي الشيعي (معرفة ـ عرفان). وكل أشكال المعرفة تلك تغذي وتدعم الأشكال المقابلة من الإيمان، لأن هذا الإيمان يعاش في كل لحظة وفي كل مكان من الوجود على أنه معرفة لحظية وصادقة يمكن أن تقاوم النقد العلمي الذي يفضل المعارف/ الكفاءات على القوى الشعورية للوجود الفعلي.

الميول الجمالية الأخلاقية المدينة لأكبر عدد ممكن من المؤمنين من خلال عروض معقدة إلى حد ما لحالات وسلوكيات وتعاليم خلفتها شخصيات رمزية مثالية كانت قد أُضفيت عليها صبغة أسطورية من خلال تقليد مطول معروف بالتقليد الحي. الأخبار تنسج الهيكل الوجودي لمجتمع جديد في طور الظهور والبناء مع توسيع الحدث الإسلامي للمساحات الاجتماعية الثقافية التي يقوم عليها المجتمع الجديد. والأخبار التي تُعرف كذلك بالآثار تغذي المواد الأساسية اللازمة لبناء متسع قصصي تاريخي للمخيال الإسلامي المشترك (السِّيَر) على أنها مساحات من تحول فاعلين حقيقيين، وأحداث واقعية، وأقوال بناءة، وملاحم للفتوحات، وقادة للحروب وحكام، ونماذج من القضاة ورجال القانون والمشرعين. وفي هذه البناءات يمتزج التجميع بالنقل والتفسير للنصوص المؤسسة من قرآن وحديث لا يمكن فصلهما عن الأخبار التي تتحول بالتالي تدريجيًا إلى نصوص ـ حجج من أجل بناء المعايير الأخلاقية القانونية الدينية. والأخبار أكثر مادية ودقة وقدرة على المساس بالمشاعر، وبالتالي فهي أكثر قابلية لأن يفهمها الجميع ويحفظها ويدرجها ضمن هيكل وجودي قابل للتمدد ومستعد لاستقبال الاتجاهات المختلفة. ويعود الفضل إلى هذه القابلية لسرد الحياة اليومية عن طريق معايير جديدة لتقييم الصحيح والخطأ والخير والشر والجميل والقبيح والمباح والحرام والشرعي وغير الشرعي في نجاح **الحدث الإسلامي** عند استعادة الأنظمة الاجتماعية والسياسية السابقة عليه والمعروفة بالتسمية السلبية: "الجاهلية"، منذ ظهور القرآن، وقد نجح في ذلك من خلال استخدام مصطلحاته الخاصة به وتحليله الدلالي والمفهومي ومن خلال وضعه قوانين معرفية وقانونية وسياسية جديدة. ونحن نعرف كيف تتم إعادة تفعيل هذا المفهوم الجدلي للجاهلية في إطار المعارك الحالية من أجل بعث إسلام أصلي أو ما يُسمى إسلام الأصالة.

لا يمكن أن يستغني مؤرخ الفكر عن المؤرخ العام عند محاولته إعادة بناء تحليل معقد وبطيء ومستمر من الذات للذات، وهو تحليل يجري على مستويين متفاعلين من أي سياق إسلامي ظهر بين القرنين الأول والرابع للهجرة/ السابع والعاشر للميلاد. فهناك مستوى الأمة المحمدية القصصية المتخيلة معقد الأمل الدنيوي والأخروي المشترك في اليوتوبيا الإسلامية؛ وهناك المستويات المتعددة المادية المغرقة في القدم التي تكوّن الأساس الأنثروبولوجي لكل المجتمعات التي جاء ليهدمها **الحدث الإسلامي**؛ وهناك الفاعلون الجماعيون الممثلون في كل جماعة بشرية ابتداء من العائلة الذكورية والوحدات القبلية، من الاتحادات القبلية الموحدة تحت إمرة شيخ يخلع اسمه على القبيلة، إلى المجتمعات الدينية الواسعة والمجتمعات القوية الحديثة التي نعرفها

اليوم. . . إن كل هؤلاء الفاعلين استمروا في مقاومة القوانين الثقافية السابقة ليوتوبيا الأمة منذ سنة ٦٣٢ م وحتى يومنا هذا. وكذلك استمروا في إعادة تفعيلها، هذا ما وصفته في موضع آخر على أنه **الجدل** الدائم بين **القوى** و**البقايا** في مختلف السياقات الإسلامية(١). ونحن نعلم كيف تستمر الكتابات التاريخية الأكبر تأثرًا بالحداثة في بناء "مواضع للذاكرة" من أجل المحافظة على مختلف "الاستثناءات القومية" مع عروض سردية للتاريخ القصصي(٢).

ومن الضروري أن نضع ضمن إطار هذه الرؤية الأنثروبولوجية النقدية إعادة قراءة المعركة الأدبية والأسطورية التاريخية التي تعدت الجاحظ وابن طاووس، ولم تزل تمثل إطارًا للفهم والتأويل والتقدير المعلي للذات الخاص بما يعرف بالأمة منذ الظهور التاريخي **للحدث الإسلامي** الذي تدّخل فيه الجاحظ حوالى عام ٨٣٩ م. لم يعد الفاعلون الجماعيون تقريبًا يُذكرون إلا بوصفهم بقايا عليهم التطور نحو يوتوبيا الأمة أو الاختفاء. وقد اُرتكز النقاش كليًا فيما خصّ فض مسألة الخلافة "الدينية" و"السياسية" لمحمد بن عبد اللّه المعروف بالنبي في كل الأدبيات التاريخية القصصية في القرون الأربعة الأولى للهجرة، على بناء وشروط تطبيق الشرعية الإسلامية. وهكذا فإن الشرعيات السابقة **للحدث القرآني** ولـ"نموذج" المدينة الذي فرضه الخلفاء الأوائل المسؤولون عن وضع **الحدث الإسلامي** يتم تجاهلها، بل ويتم رفضها صراحة وفقاً لتعاليم آية السيف وهي الآية الخامسة من سورة التوبة، أما الشرعيات المنافسة (أي اليهودية والمسيحية على وجه الخصوص) فلها وضع محدد يتم تطبيقه في إطار الشرعية الإسلامية، في الآيتان ٢٩ و٣٠ من سورة التوبة كذلك. إلا أن الشرعية الإسلامية تظل موضوعًا للنقاش الحاد بين الجماعات المتنافسة التي تحركها عصبيات خاصة بالجاهلية والتي تنعكس بشكل واضح في إشكاليات أهمها الفكر "المتوحش" في مواجهة الفكر الأليف. وهنا يتعقد كل شيء بالنسبة للمؤرخ الحديث الذي ينوى تخطي الكتابة الخاصة بالمرحلة المعرفية التاريخية ـ النقدية للقرن التاسع عشر.

لم نركز بما فيه الكفاية على أنه رغم الاستقصاءات الفيلولوجية لعلم الإسلاميات التقليدي، لم نستطع التوصل إلى المفردات الواقعية التي استخدمها الفاعلون

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(٢) بالنسبة إلى كل هذه المشكلات الماضية والحالية التى ألمح إليها، أحيل إلى كتاب بول ريكور *La mémoire, l'histoire, l'oubli* **(الذاكرة ـ التاريخ ـ النسيان)**، باريس، سوي، ٢٠٠٠ . وينبغي على مؤرخي الأديان وأنظمة الفكر عمومًا، ألاّ يتجاهلوا الأفكار الغنية لفيلسوف لطالما أدرج الدين في صُلب أعماله.

المنغمسون في المعارك حول الخلافة ما بين عامَيْ ٦٣٢ و ٧٥٠ هـ . ولا يزال هناك الكثير الواجب عمله لمحاولة فهم وبالتالي ترجمة النص القرآني تبعًا للخط الذي رسمه مؤخرًا عمل جاكلين شابي: **رب القبائل**. وينبغي أن يمتد هذا الجهد ليشمل مختلف النصوص التي تحيل إلى فترة ظهور **الحدث الإسلامي**. ونكرر مرارًا أن مصادرنا متأخرة وأنها تستخدم مفردات التاريخية الإسلامية، وتقر بمزيد من الثقة منذ أعمال إ. جولدتسيهر، أن الأحاديث هي نتاج تعبيرات نخب علمية تكيَّفت مع تمثلات وقيم الحدث الإسلامي، ومع ذلك فنحن لا نزال نكتب "التاريخ" وفق حجج دائرية مغلقة تشبه تلك التي أنتجها كتاب مسلمون تقليديون يقبلون أو يرفضون صحة سرد ما وفق احتياجات الإثبات. إن العمل على وضع قاموس تاريخي للغة العربية يُحكى عنه كثيرًا، كما أن ثمة محاولات لوضعه ولكنها لم تنجح حتى الآن. وما دامت هذه الأداة الفكرية البحثية لم توضع بعد فسوف نستمر في لغونا حول المعاني الممكنة لمفردات القرآن وحول معاني كل النصوص المرتبطة بالفترة الأولى من المعجمية العربية (أي القرن السادس ـ السابع للميلاد). وأنا هنا لا أتجاهل مساهمات مركز الأبحاث الذي أداره لفترة طويلة الأستاذ كيستر حول موضوع "الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام". وبالإضافة إلى إصدارات هذا المركز فإن مجلة *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* التي تصدر منذ سنة ١٩٧٦ توفر مادة أساسية لإعادة تأطير شتى الثقافات التي تشغلنا هنا حول مسألة الشرعيات الإسلامية. إلا أنني ألاحظ هنا أن هذا المرجع غائب من قائمة مراجع أسما أسفرالدين. فهي واعية بأنها تعمل على مصادر متأخرة بالنسبة للأحداث والفاعلين الذين تدور حولهم المناقشات المتعلقة بخلافة النبي محمد، ولكنها لا تقف عند التحليل الفيلولوجي واللغوي للنصوص التي يستخدمها الكاتبان (الجاحظ وابن طاووس). وعلى وجه العموم فإن الكتابة التاريخية الأسطورية ثم التاريخية ـ النقدية لتاريخ الحدث الديني لا تقدِّم بشكل كاف على أنها سلسلة من اللحظات المتمايزة من التطور الإبستيمولوجي والمنهجي للفكر التاريخي. وحدها التصنيفات والتحليلات الخطابية الدقيقة يمكن أن تفرض على الفكر الإسلامي المعاصر مسارًا يشبه المسار الذي سلكه الفكر المسيحي للخروج من مرحلتين لا تزالان تعيقان الحوارات بين الأديان، وتشجعان على الاستخدامات الأسطورية والإيديولوجية للتقاليد الدينية. ونحن نلاحظ في كل مكان أن الاستشهادات اليومية بالنصوص المقدسة المؤسسة تتم بموازاتها شروح وتأويلات تاريخية أسطورية. كما أنه صحيح أن الثورات العلمانية الحديثة قد طورت استخدامات ووسائل للفهم تاريخية أسطورية خاصة بها هي الأخرى.

ثمة مفهوم فعال آخر غائب عند اسما أسفرالدين حول موضوع يفرض علينا إدراجه ألا وهو **الإيديولوجية القصصية** (الأسطورية) التي لا تنفصل عن التاريخ القصصي. وإذا كان المفكرون والعلماء في القرون الوسطى قد تجاهلوا هذا التركيب المفهومي فإن ذلك لا يعني أن نظامهم الفكري قد سلم من التوظيفات الإيديولوجية التي تتغذي عليها كل المخيالات الاجتماعية. إن على المؤرخ أن يعي ما يمكن أن يكون **فكريًا** وما يمكن أن يكون **دينيًا**، وأن يعي كذلك الأبعاد الإيديولوجية المختلفة للناحية الدينية. وغريب ألا يتعرض مؤرخو الفكر الديني للإيديولوجيا فهناك منظرون يعتبرون أن الدين نفسه شكل من أشكال الإيديولوجيا بوصفه توجهًا مذهبيًا مشروطًا وغائبًا للفكر والحركة، وكفى بالطابع الانحيازي وبالأهداف السياسية الواضحة للحجج السنية والشيعية أن تصبغ المناقشات التي تستخدم مفردات وأهدافًا دينية بصبغة إيديولوجية. بعبارة أخرى علينا أن نُعرّف منهجياً ممارسة إيديولوجية تلبس لبوساً معيناً وتتخذ أهدافًا وقيمًا يتم فهمها والتفكير فيها والحياة وفقا لها على أنها **معتقدات - معارف** دينية تحدد صلاحية العلاقة بين الإنسان وبين اللّه. ووظيفة التنكر تلك التي تخفي خطابًا واقعيًا تحت ستار خطاب شكلي، ولا أجرؤ على القول تحت ستار خطاب وهمي، هي تلك التي تتبدى عند ذكر مفهوم الإيديولوجيا القصصية. وهذا يعني أيضًا أن القيم المشار إليها عند استخدام مصطلحات مثل: أخلاق، قانون، روحانية، تدين، شرعية، دين... الخ، ينبغي أن يعاد تحليلها بشكل نقدي. وإعادة التحليل هذه تفرض نفسها اليوم أكثر من ذي قبل في إطار النصوص والبناءات التقليدية. هل ينبغي أن نعطي وضعًا "دينيًا" أم إيديولوجيا للخطابات التي تبثها شرائط الداعية الواعظ الشعبي كشك، أو للمتحدث اللامع والحدثي طارق رمضان أو أدهى من ذلك العروض المتلفزة للداعية الممثل الهوليودي عمرو خالد المقلد للدعاة الإنجيليين المتلفزين الأمريكان ... إن كل هؤلاء "الدعاة" المعاصرين يؤدون من خلال وسائل وقنوات اتصالات حديثة وظائف يمكن مقارنتها بتلك التي كان يقوم بها القصاص الشعبيون الذي كانوا يقدمون قصص الأنبياء والقديسين والشهداء في سبيل اللّه ضمن أطر درامية معدة إلى حد ما.

رأينا أن الكاتبة قد كرست فصلاً كاملاً لـ"إبستيمولوجيا الفضيلة" (أو التميُّز). ونحن نفهم لِمَ شد هذا العنوان انتباهي، فقد كنت أنتظر هنا أيضًا تمثيلاً واضحًا لمفهوم الإبستيمولوجيا التاريخية الذي أعمل عليه منذ وقت طويل في كتابات مختلفة. إن عملية اتخاذ مواقف معرفية بحثية جديدة عند قراءة السياقات الإسلامية الماضية والحاضرة ينبغي أن يعاد تصورها والتدقيق فيها ووضعها في متناول أكبر عدد من

الجمهور. فمن المعروف أن أكثر العلماء المعترف بهم والمستشهد بهم والمحتفي بهم من بين "علماء الإسلاميات" ليسوا أكثر من يحبذ وينتبه إلى عملية **إعادة بناء المفاهيم وتعدد المواقف** الإبستيمولوجية المطلوبة بهدف استكشاف مختلف المجالات وحقول الواقع المرتبط بـ **الحدث الإسلامي** وفقًا لما أشرنا إليه آنفًا. وقد أعطت أسما أسفرالدين نفسها فرصة جيدة لإثراء هذا المفهوم. وبالطبع لا يمكن للمؤرخ أن يستخدم الإمكانيات الإبستيمولوجية الحديثة لتقويم مقترحات مفكرين أو كتَّاب ينتمون إلى أزمنة ومساحات معرفية غابرة. وإنما عليه ـ على العكس ـ أن يكشف من خلال تحليلات مناسبة للخطابات عن الأبعاد المعرفية والفلسفية للبديهيات والمسلمات، وتقسيمات للموضوعات والتصنيفات المنطقية والأخلاقية، والقانونية، والميتافيزيقية واللاهوتية التي تتحكم في محورة كل خطاب ـ كتابة. هذا ما يعبّر عنه الاستشهاد بميشيل فوكو الذي أدرجته أسما أسفرالدين في بداية فصلها الخامس. وفي الحالة التي تشغلنا هنا يفرض هذا الاستقصاء الإبستيمولوجي التاريخي حول النصين المختارين نفسه أكثر من أي سياق آخر لأن الهدف هو الكشف عن المبادئ والمسلمات والموضوعات والحجج التي يتمحور حولها التركيب الدلالي والنحوي للخطاب الجلي. وإن الهيكل العميق والمتلاحم **للإيمان ـ الاعتقاد ـ اليقين ـ المعرفة** الخاص بالفاعل المؤمن يتكون عند هذا المستوى الضمني الذي لا يُصرح فيه بالأشياء. ووحده مصطلح **الإيمان** لا يعكس التعقيد النفسي اللغوي والسيميولوجي الذي تعبِّر عنه هذه المفاهيم الأربعة المترابطة فيما بينها بالخطوط الواصلة.

وضمن هذا المنطلق التحليلي التفكيكي للإيمان تأتي الكاتبة أسما أسفرالدين بالعديد من المعلومات والأمثلة الدقيقة في الفصلين الخامس والسادس المكرسين لاستخدام الطرفين المتنازعين للنص المقدس (القرآن والحديث) على أنه حجة قاطعة (حجة/ دليل/ برهان) لنمط أو قانون الفضيلة الإقصائية التي تضفى على أبي بكر أو علي: وهنا أيضًا يتم اللجوء إلى مراجع "هادمة"، لتخطى المواجهة البسيطة بين حجج الجاحظ (السنية) وحجج ابن طاووس (الشيعية). وفي إطار مسألة "الدائرة التفسيرية" العاملة يتم الاستشهاد بـ هـ. غادامر في كتابه *Vérité et méthode* (**حقيقة ومنهجية**)، ونورث روب فراي في كتاب *Anatomy of Criticism* (**تشريح النقد**)، وميشيل فوكو في كتابه *Naissance de la clinique. Une archéologie de la perception médicale* (**ولادة العيادة: أركيولوجيا التصور الطبي**)، وكاستورياديس وكتابه *L'institution imaginaire de la société* (**المؤسسة المتخيلة للمجتمع**)، وإدوارد سعيد وكتابه *Le monde, le texte et la critique,* (**العالم، النص والنقد**)... الخ. ومن النادر أن يلجأ علماء الإسلاميات

التقليديون إلى كتاب كهؤلاء يُصنَّفُون على أنهم تابعون لما يسمى بـ"التيار الباريسي". ولهذا فأنا أحيي هذا الاستثناء ولكنني أشير إلى أنها لا تذهب بعيدًا في استغلال تساؤلات جديدة حول مشكلات ترتبط بالفكر الأصولي/ التأسيسي الذي يقف وراء كل الحجج المعروضة بدقة بالغة في الفصلين اللذين أقرؤهما من جديد لتخطي ما قالته الكاتبة.

لن أقف عند التميز المعروف بين تفسير الفقهاء المبني على المسلَّم به القائل بأن "كل لفظ له معنى"، وبين القراءة البلاغية السائدة لدى الصوفيين والشيعة. كما أن ثمة تناقضًا معروفًا بين المعنى الواضح والحرفي الظاهر وبين المعنى الباطن المرتبط بالتربية الصوفية أو الغنوصية. التفسيرات التي تندرج تحت هذه التناقضات لها مزاياها ولها عيوبها، وكذلك مخاطرها التي يمكن للتحليلات الحديثة للخطاب أن تعرَّفها وأن تفككها من دون أن تصدر عليها أحكامًا تقييمية، إيجابية أو سلبية، كما يفعل حراس مختلف المذاهب التقليدية للأديان، حراس الحق والخير والصحيح. وإذا لم نقم بهذه التحليلات اللغوية التي توسع وتعمق المناقشات الفيلولوجية والتاريخية حول الوضع الأصلي أو المحرَّف لنص أو سرد ما، فإننا بالتالي نكتفي بإعادة إنتاج أنظمة الفكر التي ظهرت في القرون الوسطى من دون وضعها من الناحية المعرفية ومن الناحية المعرفية الدراسية في موضعها الصحيح بالنسبة إلى أنظمتنا الحديثة بل وما وراء الحديثة. وبعبارة أخرى، فإننا إذا تجاهلنا اللجوء إلى تحليل الخطاب سوف يكون للتكونات المذهبية والمواجهات العقائدية كالمواجهات بين السنة والشيعة، وبين الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس، وبين اليهود المتشددين واليهود المتحررين، مستقبل طويل من الصحة النفسية، الاجتماعية والسياسية، ولكن ليس بالضرورة الفكرية والروحانية. وسوف نستمر في ادعاء أن البناءات اللاهوتية والتفسيرية المنتمية إلى القرون الوسطى، وكذلك نسخها الحالية المتكررة والمقلدة، قد اكتسبت منذ وقت طويل الأسس الفكرية والعلمية التي لا يمكن المساس بها، والتي لا تخضع لأي معايير تاريخية (أنظر كتابي *The Unthought...* بالنسبة لحالة الإسلام).

هذه التشويهات المستمرة ما بين حقول الواقع والمواد العلمية التي تقوم باستكشافها ينبغي أن تحلل تاريخيًا وأركيولوجيًا بالمعنى الذي يقصده فوكو من أجل الوقوف على شرح واضح لعمليات البناء والتفكك التي تجري على مر السنين لما يعرف من دون أدنى تحديد بالاعتقاد واللاعتقاد، والإيمان، والروحانية والخبرة الصوفية والفلسفة النورانية، والله وصفاته، والأسس الإلهية للقانون والشرعية السياسية... الخ، كما أعاد مناقشتها الإصلاحيون السلفيون في السنوات ١٩٢٠ ـ

١٩٣٠ بعد إلغاء الخلافة على يد أتاتورك في عام ١٩٢٤.

هنا يحتاج الاستقصاء التاريخي إلى اللجوء إلى زوجين متفاعلين من المفاهيم: **القابل للتفكير فيه وغير القابل للتفكير فيه**، ثم **المفكّر فيه واللامفكّر فيه**، وهما زوجان من النشاطات الخطابية للعقل غير قابلين للانفصال في كل السياقات الثقافية والتاريخية. وينبغي أن يقدم البحث هنا شرحًا وافيًا كذلك للأبعاد النفسية اللغوية والنفسية الاجتماعية وأخيرًا الفلسفة التي يقبلها ضمنيًا ومن دون تساؤلات معرفية مفكرو الأمس واليوم. وهدف هذا الاستقصاء هو إظهار الوضع العشوائي (بالمعنى الذي يقصده دو سوسير) والظرفي لكل عملية **إنتاج معنى**. فكلما تمحور معنى بين طيات خطاب يسير في خط واحد فهو يقصي أثناء تقدمه المعاني الأخرى التي يقصدها أعداؤه الكفار، أصحاب المذاهب الضالة الحائدة عن الصراط المستقيم. والمعنى المستقيم يرسم حدود ما هو **قابل للتفكير فيه** وما هو مسموح به، بينما تقع المعاني الأخرى التي تقدمها وتوضحها وتطالب بها المجموعات المقصاة، أو تلك المعاني التي تظل كامنة في خطابات رمزية بلاغية مثل الخطاب النبوي أو الشعري أو الفلسفي، تقع إذن هذه المعاني كلها في المساحة الواسعة لما هو **غير قابل للتفكير فيه واللاّ** مفكر **فيه**. وطالما ظلت معرفة الضغوط التعليمية بين ما هو قابل للتفكير فيه وما هو غير قابل للتفكير فيه، وبين المفكر فيه واللامفكر فيه بوصفها مساحات للتمرين الفكري، فقد ظلّت هذه كلها مُتَجَاهلة، نظرًا لأن مؤرخي الفكر لم يكونوا يعرفون هذه المفاهيم، إذ ظلوا غير مبالين بالتساؤلات الخاصة بـ **الدراسات الاجتماعية للفشل والنجاح** التي عرَّفتها من خلال مثال ابن رشد[١]، ولا يتم الاعتراف إلا بمساحات ما هو قابل للتفكير فيه، وهي وحدها التي تتم زيارتها والتأكيد على قيمتها، خصوصًا على مستوى التعليم وأشكال نشر المعرفة بين الجمهور. ما هو قابل للتفكير فيه واضح الشكل محدود ومشار إليه من خلال المحرمات السياسية والتابوهات الدينية وردود الفعل الاجتماعية العنيفة والحدود اللاهوتية والإيديولوجية ويشار إليها خصوصًا من خلال مفردات المعنى المتعارف عليه والذي يحصّله الإنسان مباشرة مع كل المسلمات المكرسة في العموم. ولهذا يتم استبعاد المفردات التقنية لتحليل الخطاب وللنقد الأنثروبولوجي والفلسفي بشكل تلقائي على أنه لغة خاصة مجردة وغير مفهومة ومملة. حتى إن البعض يذهب باسم التقاليد الموروثة إلى اتهام الاستخدامات المجددة والمحررة الهادفة إلى التفكير في ما هو غير

---

(١) *Rencontres d'Averroès .La méditerranée, frontières et passages* **(مقابلات مع ابن رشد. البحر المتوسط، حدود ومعابر)**، أكت سود، ث. فابر، أرل، ١٩٩٩ .

قابل للتفكير فيه، وفي ما هو لا مفكَّر فيه المتراكم وفق تقليد مصفى ومحمي من كل تدخل هدام. وأعطي هنا على سبيل المثال المخالفات التي يعاقب عليها القانون بشكل صارم عن التجديف والتدنيس والثورة والانشقاق والكفر...

وأعيِّن الجاحظ كمثل خصب للغاية في إطار هذا الاستقصاء غير المعتاد حول العمليات الاجتماعية والسياسية واللغوية التي تؤدي إلى تراكم اللامفكر فيه، وما هو غير قابل للتفكير فيه في كل تقليد فكري. ولا شك في أن الجاحظ قد ساهم بسخاء من خلال عمله ككاتب ومفكر وفاعل ذكي في المدينة في توسيع مساحة ما هو قابل للتفكير فيه وتخصيبها في إطار الفكر العربي ـ الإسلامي. ففي مجال الفكر الديني الذي كان في غاية الأهمية في زمنه، وخصوصًا حول موضوع الشرعية السياسية التي وضعت تحت إمرة المذهب التقليدي الذي كان في طور البناء آنذاك، فقد اكتفى باستخدام التهكم والتفكير المرتكز على المنطق من أجل الحد من نجاح أهل الحديث ضد أهل الرأي أو العقل. وهكذا فقد كرس قلمه الرفيع لخدمة الحزب العثماني، في كتاب ورسائل قصيرة غاية في الحدة والتأثير الأدبي، ولكنها أعمال منحازة ومثيرة للجدل حتى بالنظر إلى نوعية القضايا التي كان يدافع عنها. ونحن نعرف أنه مع تولي المتوكل السلطة في سنة ٨٤٨ م، ارتفع صوت المذهب التقليدي السني الذي كان يدافع عنه الشافعي والطبري وابن حنبل وابن قتيبة وغيرهم من العلماء الراسخين، وبالتالي استمر تقدم هذا المذهب نحو سيادة وغلبة نلمس اليوم نتائجها البعيدة وتأثيرها على الأشكال الأصولية والطقسية للإسلام.

ويمكننا أن نقول الشيء ذاته بالنسبة لابن طاووس الذي كان لديه في قلب القرن الثالث عشر شيء من الموضوعية التاريخية وكذلك وثائق عديدة من أجل تجديد مناظرة مرت عليها قرون عدة. لم يتطور التنازل الذي قدمته الشيعة للسُنّة حول تصنيف الحديث إلى أبعد مما رأيناه بعد الصراع الذي وقع داخل المذهب الشيعي بين الإخباريين والأصوليين، مما يجعلني أطرح السؤال التاريخي الذي نادرًا ما كان يؤخذ في الاعتبار بشكل منتظم ومستمر من قبل: ما هي حدود ما هو **قابل للتفكير فيه** التي كانت قد رُسمت في عهد الجاحظ في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ثم لاحقًا في عهد ابن طاووس أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، عندما قرر كل منهما خوض معركة **الشرعية الدينية والسياسية** في مجالين أساسيين بالنسبة للفكر الإسلامي، ألا وهما: **الحكم والسلطة** بالنسبة للإسلام، وهما يقابلان مبدأي Potestas و Auctoritas عند القديس توما الأكويني في الفكر الكاثوليكي؟ وتتمثل عملية التعرف التاريخي على الحدود التي لا يمكن تجاوزها بالنسبة لما هو

قابل للتفكير فيه في قياس نوعين مما هو غير قابل للتفكير فيه في كل فترة تاريخية وكل وسط اجتماعي ثقافي. هناك ما هو غير قابل للتفكير فيه المرتبط بحدود المعرفة في مساحة ثقافية وزمن محددين، مثل العبودية التي ظل القضاء عليها غير قابل للتفكير فيه حتى ظهرت الرؤية الحديثة لحقوق الإنسان. وهناك مجالات وموضوعات صارت غير قابلة للتفكير فيها بالنسبة إلى مجتمع ما من قِبَل نظام سياسي أو ديني أو سياسي - ديني ممثل للحقيقة. وتعريف الحقيقة المستندة إلى أولوية شكل من أشكال العقل بالنسبة إلى شكل آخر، مثل **العقل** أي الدليل الخطابي في مواجهة **النقل** أي الدليل المرتبط بالنص المقدس. هذان التعريفان يوضحان جيدًا في عهد الجاحظ الأهداف الفكرية والمعرفية والسياسية الكامنة وراء المعارك التي أدت إلى مناهضة جماعة لأخرى. وهكذا صارت إشكالية القرآن المخلوق أو الحادث غير قابلة للتفكير فيها بالنسبة للفكر الإسلامي بعد أن كانت موضوعاً قابلاً للتفكير فيه أساسيًا ومفتوحًا أمام كل الصراعات بين علماء الكلام والمفسرين واللغويين والمؤسسين وناقلي التقاليد.

ونحن نرى جيدًا أن المسألة مسألة تاريخية أغنتها علوم الاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا التاريخية. وليس من المناسب أن نعتبر أن المسألة تندرج تحت إطار ما وراء التاريخ أو الرهانات الصوفية على مبدأ الكاريزما أي تأثير الشخصية على غيرها، ولا تحت إطار التصوف الفلسفي المجرد، ولا الحديث عن إسقاطات خلفية لتعريفاتنا الحديثة لمساحات ما هو قابل وما هو غير قابل للتفكير فيه. إن الحداثة بوصفها لحظة من تاريخ الفكر تولِّد موضوعاتها غير القابلة للتفكير فيها وموضوعاتها اللامفكر فيها كلما سمحت بالالتباس بين النظام السياسي والنظام الفكري العلمي للحقيقة. وقد وقع ذلك في إطار أنظمة سياسية أوروبية عدة في قلب القرن العشرين، بل وما زال ذلك يقع إلى اليوم تحت أعيننا. وتعطي أسما أسفرالدين أحياناً انطباعًا بأنها تلمح إلى هذا النوع الجديد من الاستقصاء إذ يبدو أن الموضوع يوحي بذلك. إلا أنها بعد أن قرأت بدقة متناهية كل هذه النصوص القديمة لم تكتب الفصل الهدام الذي كنت أنتظره في إطار تاريخ الفكر الإسلامي عموماً. بل إنها على العكس قامت بالمهام العادية لإعادة وضع المناقشات المختلفة في سياقها التاريخي. وذكّرت بذلك أن الاستخدامات الأدبية للمناقب أو الفضائل تحيل إلى نقيضها الجدلي المتمثل في المثالب أو القبائح التى غذت المعارك الشعرية التي يتواجه فيها المدح والهجاء وفقًا لأصول الشعر العربي القديم.

ومع ذلك فإنه بالرغم من عدم تحول أهداف المعركة بشكل كامل ونهائي مع ظهور الخطاب القرآني، ظهرت معايير ومضامين مفهومية جديدة تمامًا في إطار لعبة

تضامن العصبيات والتحالفات السياسية والأهداف الأخلاقية. وهكذا نرى أن قانون العِرض الذي طالما غذّى الخطاب الشعري أعيدت صياغته وتقديسه من خلال القوة الهادمة للنص أي للقرآن وللممارسة الاجتماعية التاريخية الأخلاقية و"الروحانية"[١] لمحمد بن عبد الله الذي فرض نفسه بعد صعوبة كنبي. ولم يعد الهدف هو الفوز في المعارك الأدبية من خلال التغني بالأمجاد والرفعة المقتصرة على القبيلة. ففيما يتعدّى الفضائل والرذائل التي ترفع أو تحطّ من الانتماءات العائلية، صارت المسألة مع المعايير القرآنية الجديدة هي مسألة استدخال **جوهر أخلاقي** يربط الأخلاق بالروحانية ويصل قلب المؤمن بإله يتجلى تدريجياً ويبني من خلال التفاعل مع مفهوم الإنسان المقدَّم بدوره في صورة تفاعلية في الخطاب القرآني. كما أن المسألة هي مسألة ترجمة هذا الجوهر الأخلاقي في صورة سلوكيات مادية في مدينة يتم تصورها على أنها جامعة للقبائل.

وأنا هنا لا أقدم الجوهر الأخلاقي الروحاني الذي يقدمه الخطاب النبوي[٢] على أنه معطى نفسي ـ ثقافي مكتسب، ومُستدخل بنفس الطريقة من قبل كل الفاعلين المنضمين إلى الدين الجديد في حياة محمد أو بعد مماته. بل على العكس فإن المسألة التاريخية ينبغي أن تظل مطروحة حتى بالنسبة لمجموع الصحابة كما سيتبين لنا في بقية هذه الدراسة، وأنا هنا ألمس نقطة اجتماعية تاريخية إذا اضطلع بها المؤرخ فسوف تؤدي أخيراً بالفكر الإسلامي إلى عدم الاكتفاء بالمعايير التقليدية الخاصة بفكرة الأولوية الزمنية للدخول في الإسلام أو للارتداد قبل العودة إليه لدى تصنيف الصحابة على ما جرت العادة. وهذا الاعتراض ينطبق بالطبع على عليّ وأبي بكر وعمر وكل الشخصيات الكبرى أمثال ابن عباس وغيره. وفي هذا الإطار يظهر من جديد مشكل اللغة التي كان يستخدمها بالفعل الصحابة والأجيال التالية، وأهمية هذه المسألة بالنسبة للمؤرخ الذي يرغب في تقييم مستويات استدخال الجوهر الأخلاقي القرآني وبالتالي مستويات القطيعة مع النظام الاجتماعي الجاهلي.

ونظرًا للقراءات الحالية التي يقوم بها المؤرخون للمصادر القديمة كما نسميها

---

(١) المزدوجان يشيران إلى ضرورة التفكير من جديد في الحقل المفهومي والممارسات المقابلة التي تغطيها المصطلحات الروحانية واللاهوت الروحاني والروحانية الصوفية والروحانيين المنتمين إلى دين ما ... الخ. ونحن نعرف أن العديد من الفاعلين قد استولوا بشكل عشوائي على الدلالات الشعورية القوية التي تنشرها كلمة روحانية كمصدر أو كصفة مستغلين هذه التأثيرات للكلمة.

(٢) بالنسبة إلى التمييز بين الخطاب القرآني والخطاب النبوي والخطاب الإسلامي أنظر كتابي *The Unthought...*، الفصلين الثاني والثالث.

عموماً يمكننا فقط أن نذكر أن الجوهر الأخلاقي القرآني الذي أخذ يتحول تدريجياً إلى نظام إسلامي لمدينة الخلافة إنما يعمل بوصفه **أفقاً للمعنى والأمل واكتساب القيمة**. والتبلورات الاجتماعية والتاريخية المادية لهذه الفكرة ترتبط بالحدث الإسلامي أكثر منها بالحدث القرآني في حد ذاته. والتفاعل بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي يختلف باختلاف المجتمعات المدروسة، ويعتمد على قربها من الثقافة العلمية المكتوبة أو الثقافة الشفاهية خاصة عندما تكون هذه الثقافات متداولة من خلال لهجات غير عربية. وفي المناقشات النظرية المتعلقة بمشكلات الشرعية والقانون والعلاقات بين السلطة الروحية والنفوذ السياسي نسلم دائمّا بتراتبية مستقيمة بين مختلف السلطات تبدأ من القرآن وتصل إلى الفكر القياسي مروراً بالحديث والإجماع. ونحن بالتالي ننغلق داخل تجريد وسطحية المبادئ، وننسى الوظائف الحقيقية للجدلية الاجتماعية التي ترفض باستمرار التراتبية المثالية التي سلّمنا بها منذ أول النقاشات حول السلطة والنفوذ والشرعية. يظل الحدث القرآني أفقاً للمعني والأمل واكتساب القيمة والصلاحية بالنسبة للمؤمنين، ولكن بلوغ هذا الأفق يتم دائماً عبر لجوء الفاعلين إلى شخصيات أسطورية تاريخية منتمية إلى السلطة الخارقة للطبيعة، أمثال الأئمة المعصومين والمهدي المنتظر والمعلمين وأساتذة القانون الإلهي الكبار أو الأولياء المحليين والقادة السلطويين، وأخيراً في النصف الثاني من القرن العشرين قادة الحركات السياسية الذين يحتلون **الفاعل التاريخي** الثابت ودائم الوجود: "الإسلام"، وهو مصطلح استُخدم ست مرات فقط في القرآن محل **الفاعل الله** الذي يتمحور حوله مجمل النص القرآني من الناحية النحوية والسيميولوجية الرمزية، وقد ظهر المصطلح ١٦٩٧ مرة في النص من دون إحصاء الصفات المميزة والمحددة له. وهكذا ينعكس تشيؤ الحدث الإسلامي وتحويله إلى طقوس في الفترة الحالية من التدمير وممارسة الإرهاب على الحدث القرآني ذاته إذ استمر مختلف الفاعلين المسؤولين عن التلاعبات الجارية في الدين والسياسة في استغلال آيات أو أجزاء من آيات يعيدون وضعها في سياقات جديدة تندرج ضمن محاجات مركّبة لإقناع الشعوب. نحن أيضاً أبعد ما نكون عن النقاشات التقليدية حول السلطة الروحية والنفوذ السياسي وكذلك عن الثقافة الديموقراطية الحديثة التي لا صلة لها أبداً بكل البناءات المرتبطة باللاهوت السياسي الموروث من القرون الوسطى.

إن الميزة العلمية الكبرى لهذا التصور بالنسبة لتاريخ نقدي جديد وموسَّع للفكر الإسلامي هي أنها تسمح بتعميق أركيولوجيا المعرفة وأنواعها وبتعميق الاستخدامات المختلفة للعقل والخيال والمخيالات والذاكرة في إطار صدر الإسلام والإسلام

الكلاسيكي وكذلك الإسلام المعاصر. ومن هذا المنطلق فإن صعود الإرهاب والمقاومة التي يستدعيها يندرجان ضمن هيكل ثقافي وخيالي ووجودي قديم وحالي في آن واحد. واليوم ثمة هدم اجتماعي وسياسي لا رجعة فيه نظراً للعنف المعمم الذي يتميز به التعبير السياسي والخيالي للمجتمعات، غير أن إعادة تفعيل الأسطورة القائلة بأن "الإسلام صالح لكل زمان ولكل مكان" تعبئ جماهير غفيرة لدرجة أنه يخفي اتساع الهدم وطبيعته.

الصحابة بوصفهم محفلاً رئيسياً للسلطة

فؤاد جبالي، «صحابة الرسول ـ دراسة حول التوزيع الجغرافي والانتماء السياسي»(١)

لم أتمكن من التعرف على هذه الدراسة إلا بعد كتابة الملخص السابق، والكل يعرف الدور الجوهري للصحابة في بناء ما سميته للتو **الإيمان ـ المعرفة** الإسلاميين، وأنا أفضل الاستمرار في استخدام هذا المفهوم بدلاً من الحديث عن تقليد إسلامي حيّ كما يفعل الكثيرون، وأنا إذذاك أتحرر من الشحنة اللاهوتية والتمجيدية لفكرة التقليد لأفتح مجالاً جديداً أمام إعادة التحليل النقدي للغة والاعتقاد والإيمان والدين الحق والمعرفة الواثقة القائمة على حجج دائرية وكلها مفاهيم سوف تُطالعنا خلال البحث في مسألة الصحابة.

كان فؤاد جبالي على حق حين أشار منذ البداية إلى عدم وجود دراسة جديدة قد كرست للتفكير المنتظم حول الموضوعين التاليين اللذين قرر تحليلهما، ألا وهما: التناثر الجغرافي، أي التضامنات الاجتماعية الثقافية المحلية للصحابة، ودورهم المبني والمعلن عنه والذي ارتقى في ما بعد إلى مستوى **المحفل الأصلي** للسلطة في الإسلام. وقد اهتمت الدراسات المتبحرة في التاريخ بالتمييز بين ما يرتبط بالتاريخ الواقعي وما ينتمي إلى التضخيمات المتدنية التابعة للعمل الجماعي المؤدية إلى تحويل حياة أكثر الشخصيات تأثيرًا في تاريخ الإسلام أمثال ابن عباس، وابن مسعود، وعبدالله بن عمر... الخ. كما أن جهوداً كبرى قد بُذلت من أجل التأكد من صحة الإسناد وأصالة المتون المذكورة في السرديات المختلفة، وهذا العمل ضروري ومفيد ولكنه عمل يتبعه

---

(١) Fouad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignment*, Leiden, Brill, 2003, 522 pages.

جمود خاصة وأنه دائماً ما يصطدم بالهشاشة ومواضع النقص والحذف وعدم الثقة والجدليات المرتبطة بشتى المصادر التي تم الحفاظ عليها على مر العصور. إن نواقص البحث تتركز في تقويم مواضع الضعف وأشكال التخلي واللامبالاة التي يتّسم بها العقل الإسلامي تجاه كل ما يمس إمكانية ظهور لاهوت نقدي للإيمان في الإسلام. لقد انشغل الفكر الإسلامي طويلاً ببناء مذاهب تقليدية وبحمايتها مكتفياً بتمجيد دفاعي أو إيراد "حقائق" معلنة. وهكذا فقد شوَّه هذا الفكر العديد من الأسئلة الجوهرية كتلك المتعلقة بإمكانية ظهور علم لأصول القانون الديني مرتكز على محفل للسلطة لا تتفق عليه كل المذاهب التي ظهرت بعد اختفاء الجيل الذي كان شاهداً على تجربتي مكة والمدينة بين عامي ٦١٠ و ٦٣٢ م . وسوف نعود لنحلل هذا الضعف الذي صار **معطى تاريخيًا** مبررًا للتحولات الحالية التي يعيشها ما يصعب أن نسميه فكرًا إسلاميًا.

ونظرًا لضرورة إعادة التفكير في كل أساسيات الإيمان الإسلامي ينبغي أن تُعطى أولوية البحث إلى إعادة تحليل وضع الصحابة بوصفهم محفلاً أصلياً من **محافل السلطة** التي وقفت وراء تكوُّن المعرفة القرآنية ومدونات الحديث والسيرتين المحمدية والعلوية والمدونات القانونية التقليدية بوساطة ناقلي التقاليد واللاهوتيين والقانونيين.

وماذا تعلمنا دراسة فؤاد جبالي بغية التقدم للاضطلاع بهذه المهمة الجوهرية؟ لنوضِّح أولاً أنه يلخص جيداً مساهمات الباحثين الغربيين ومواقفهم فيما يتعلق بهذا المجال. ومن المهم أن نُلاحظ أنه لم يذكر إلى جانب هؤلاء الباحثين الغربيين أي اسم من الأسماء الإسلامية يستخدم نفس قواعد التحليل التاريخي، بل على العكس فإننا نقف على المكانة التي تحتلها الدعوة إلى سلطة مقررة، سلطة لم يناقشها السلف الصالح إلا قليلاً، أو لم يناقشها البتة في إطار التمجيد الإسلامي المعاصر. وإننا لنجد أن هذه السلطة المساوية للأئمة المعصومين لدى الشيعة هي التي ترتكز عليها دعوة كل المصلحين المعروفين بالسلفيين إلى إعادة تفعيل شكل أصلي للإسلام منقى من كل التشوهات والانحرافات التي فرضها التاريخ ، وبعبارة أخرى فإننا نمحو تاريخية الشيعة للعيش في طهارة متخيلة لإسلام خالد لا يمكن المساس به. وإذا كان الشيعة يرفضون سلطة العديد من الصحابة الذين يقدسهم أهل السنة، فإنهم يطبقون هم أيضاً نفس مناهج البناء الإسقاطية على كبرى الشخصيات التي تتمتع بالسلطة الكاريزمية أي المؤثِّرة بقوة في الجماهير. والنقطة المشتركة بين كل بناءات التقليد الإسلامي هي القضاء على التاريخية من خلال لجوء منتظم إلى مسلمات وأساليب خطابية في إطار من التاريخ القصصي والإيديولوجيا الأسطورية منذ الخمسينيات .

ومن أجل تتبع حركة الصحابة واستقرارهم في المساحات الحضرية الجديدة التي

تم فتحها فإن فؤاد جبالي يعرف أنه لا يملك إلاّ مصادر متأخرة أكثر انشغالاً بتعزيز مكانة مختلف الجماعات الفاعلة ومصالحها في سياقات إيديولوجية فائرة منها بإعادة تركيب تاريخ معاش فعلاً ومحرر من شتى الأفكار المسبقة اللاهوتية السياسية. ولا يجدي تكرار أن مؤلفين أمثال سيف بن عمر (ت ٢٠٠ هـ/ ٨١٥ م) والبلاذري (ت ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢ م) وابن سعد (٢٣٠ هـ/ ٨٤٤ م) استخدموا لغة زمنهم وتمثلاته أكثر مما استخدموا لغة الفاعلين الأصليين في سياقاتهم الخاصة قبل أي عملٍ تحويلي. والكتّاب المتأخرون أمثال الذهبي (ت ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٧ م) أو ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ/ ١٤٤٨ م) ظلوا تحت سيطرة مختلف السرديات والتأويلات المتضخمة في مصادر عديدة تراكمت منذ القرن السابع. والكتاب المتأخرون كانت لهم مشاغلهم العلمية المتبحرة ولكنهم كانوا يشاركون كثيراً في أشكال الفكر والكتابة التاريخية القصصية/ الأسطورية. وإليكم تلخيص ابن تيمية، وهو كاتب متأخر هو الآخر، لوضع الصحابة ووظائفهم وفقاً للاعتقاد السُّني الحنبلي:

«فقد كان لهذا الجيل من صحابة الرسول قوة التذكر والذكاء الثاقب النافذ في مادة الدين وبُعد النظر في التأويل معهم انبثقت النصوص المقدسة وتدفقت أنهار العلم، ومنها استخرجنا الكنوز وأدركنا الفهم الفريد.. ففهمهم كالعلق إذا خلط بالكلأ سَمد الأرض وجعلها خصبة منتجة. وبفضلهم تميّز جيلهم عن لاحقيه. إنهم من حفظ النصوص، ومن ظل هاجسهم حفظها إلى الأبد وضبطها بدقة. وهكذا يظل هذا الجيل مرجعاً لمن تلاهم ، نتوجه إليهم ومنهم نتلقى النصوص التي نستخرج منها الكنوز ونخرجها إلى النور»[1].

وفؤاد جبالي على علم كامل بهذه المعطيات، وبالحذر الذي تفرضه، إلاّ أنه يميل مثله مثل الكثيرين غيره إلى استخدام أحاديث مسلَّم بها على أنها أصلية من أجل تعزيز الشخصيات وسلوكها وألقاب التمجيد. والمزايا المقترنة عادة بالشخصيات الكبرى المكرسة في الذاكرة السنية المشتركة، وقد بذل مجهوداً عظيماً في رسم مشاهد دقيقة للتواجد الجغرافي والانتماء القبلي لـ ١٦٨٨ صحابياً، منهم ٣٣٥ في البصرة و٣٣٥ في الكوفة و٤٣٩ في أجناد سوريا/ بلاد الشام (٤٨ في دمشق، و١١٧ في حمص و٤٠ في فلسطين) وأخيراً ٢٥٩ في مصر. ومجمل الملاحق الثمانية يبلغ أكثر من نصف الكتاب[2]. ويبدو أن الهجرة الكثيفة للصحابة قد شجعها عثمان بن عفان من أجل تخفيف تأثيرها الواسع على المهاجرين والأنصار في المدينة مما مهَّد لنجاح معاوية

(١) **نقد المنطق**، ص ٧٩.
(٢) من ص ٢٠٠ إلى ٥١٣.

السياسي في المستقبل. أكانت تلك الإستراتيجية الهادفة إلى البحث عن قاعدة اجتماعية واسعة من المؤيدين هي نفسها التي دفعت عليّ بن أبي طالب إلى الهجرة إلى العراق؟ إن هذه الإشارات توضح إلى أي مدى تتداخل الأهداف السياسية والاقتصادية في هذه السنوات المشحونة بالحركات الشعبية وبإعادة توزيع الأمجاد والنفوذ والثروات.

ومهما كان إخلاص الصحابة وعملهم من أجل قضية الإسلام فإنهم لم ينجو كلهم من بريق السلطة وأنظمة التحالف وإمكانيات الارتقاء الاجتماعي. وإذا كان صحيحاً أن عقيل أخا علي قد أخذ جانب معاوية، فإننا لا ينبغي أن نندهش عند رؤيتنا فاعلين أقل شأناً تحركهم الرغبة في السلطة. وعلينا أن نذكّر بهذه المعطيات من أجل موازنة ما قامت به الأجيال المتلاحقة التي كانت تحركها التنافسات والمعارك الإيديولوجية من إضفاء قدر من المثالية على ما قاموا به. وقد كان الشغل الشاغل لواضعي السِّيَر هو فرز شهود ناقلين ثقات عدول أكفاء لمبدأ تأصيل الشرف، وتتدخل الحسابات المادية بشكل خفيف لاستبعاد المنافسين والمنحرفين والمنعزلين والمهمَّشين. يتم دائماً استدعاء الصحابة للبت في أكثر الأمور إثارة للجدل ولمساندة الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة، وهذه المجموعة أو الفرقة المحاربة هي التي ظلت تقاتل حتى القرن الحادي عشر المجموعات والفرق المعادية كأهل الرأي والمعتزلة والشيعة الذين يُعرفون في إطار الجدل بأهل العصمة والعدالة؛ هذه الفرقة إذن ستتحول من خلال عملية توسيع واضحة إلى أمة حافظة لصدر هذا الدين الجديد.

في هذا السياق الاجتماعي السياسي المليء بالتنافسات والجدالات والتوترات ذات البعد التعليمي الواضح بنيت محافل مستديمة للسلطة الدينية بالنسبة لمختلف الملل أو النحل أو الفرق التي كانت قد وقعت ضحية مزايدة حول السبل والوسائل والأشخاص والشخصيات المثالية القادرة على تعزيز فرقة المذهب التقليدي الصحيح في مواجهة فرق الضلال والكفر والزيغ والزندقة. والعلم المتبحر الحديث يدعم بشكل غير مباشر خط بناء المذهب التقليدي السني كلما حلّلت السبل ـ الأصوات المتنافسة كلاً على حدة، وهي سبل وأصوات كانت قد عبَّرت عن نفسها من خلال اغتيال خلفاء ثلاثة معروفين باتباع الصراط المستقيم. والدراسة التي تشغلنا هنا تؤيد المسار الخطّي السني وبالتالي يُقدِّم الصحابة عمومًا على أنهم التجسيد المطلق للفضائل الثلاث للمسلم المثالي الذي أراده محمد والقرآن، ألا وهي: اعتناق الإسلام، والقيام بالهجرة ومن هنا جاءت الهجرات إلى خارج المدينة والحجاز)، والجهاد من أجل توسيع إرساء الحقيقة الموحى بها بشكل غير قابل للهدم. وهذا النموذج المثالي سوف يسوِّغ الاستيلاء عليه من جديد وتدريسه بل وتطبيقه في مختلف السياقات والظروف التاريخية.

إن أهل الحديث الذين لا يمكنهم كسب معركتهم ضد منافسيهم من أهل الرأي أو العقل من دون الاستناد إلى سلطة الصحابة قد حاولوا بشتى الطرق حماية هؤلاء الصحابة من أي اتهام بالانحياز بعد الشرخ الناتج عن معركة صفين. وهذا الاهتمام بتطهير الشخصيات الرمزية تعزيزاً للجوهر الأخلاقي الروحاني للجماعة الدينية يبرر كذلك عدم معرفتنا العميقة بسلوكيات الصحابة بمن فيهم أكثرهم نشاطاً في مختلف المعارك والنقاشات الخاصة بالخلافة منذ تعيين أبي بكر، وفيما يتعلق بالفتنة. فقد نُقل إلينا أن ٢٠٠ إلى ٢٥٠ صحابياً كانوا لا يزالون أحياء في عام ٦٦١ م. كان منهم خمسون في البصرة وسبعون في الكوفة وتسعون في سوريا وأربعون في مصر، ويقال إن أربعة فقط من صحابة البصرة وثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين من الكوفة وثمانية عشر أو تسعة عشر من سوريا وثمانية أو عشرة من مصر قد شاركوا في معركة صفين. أما أنصار المدينة فقد اصطفوا وراء علي، وانقسمت قريش إلى قسمين: فثلاثة عشر منهم أيدوا عليّ بينما فضل تسعة معاوية، إلا أننا نلاحظ أن أحداً من أوائل المسلمين لم يؤيد عليّ ولا عدوه. وإن أكثر من أيدوا عليّ كانوا يقيمون في الكوفة والمدينة ومصر وكانوا ينتمون إلى الهاشميين أما من اتبعوا معاوية فقد كانوا في سوريا ينتمون إلى الأمويين[1].

وهكذا فإن فؤاد جبالي يقوم بدأب على إعادة تكوين محسوب باستخدام أرقام لا يمكن التأكد من صحتها إذ يأخذها من مصادر مشكوك فيها عموماً ولكنها مستخدمة رغم ذلك للحفاظ على وهم معرفة موثوق فيها. والنتائج النهائية التي يخلص إليها تظل بمثابة افتراضات أو بديهيات واضحة منذ وقت طويل، مثل المواجهة بين أهل الحديث وأهل الرأي، أكثر منها معارف تاريخية موثوق فيها بدرجة أكبر مما لدينا بالفعل حول عدد من الصحابة. والخلاصة تؤكد هذه الملحوظة. وإن العمل المنحاز للمحدثين الذين دائماً ما واصلوا ميلهم إلى زيادة عدد الصحابة الثقات العدول نظراً لحاجتهم إلى امتلاك تقاليد أصلية لهو معطى تاريخي قائم منذ عصور. إلا أننا يمكن أن نناقش فكرة أن معركة صفين قد شهدت ببساطة مواجهة بين الأقربين للنبي بصلة الرحم أو بانضمامهم إلى الرسالة الجديدة، وبين أولئك الذين لم يتمتعوا بنفس درجة القرب. ومؤكد أنه كانت هناك أهداف أخرى ودوافع تبرر تصميم الفاعلين، ولكن المؤرخ لا يسعه أن يقف عليها من خلال المصادر المتاحة له والمتأثرة بهذه المواجهة ذات الجوهر التمجيدي الورع والمبرمج، وهي مواجهة ما زلنا نجدها في الخطاب الإسلامي

---

(١) انظر كتاب جبالي من ص ١٨٣ إلى ص ١٨٦.

الحالي، كما أننا نبقى متشككين حول فكرة أن صفين إنما هي معركة بين الذين أثروا وهم مؤيدو علي وبين الذين افتقروا وهم مؤيدو معاوية، ونحن نرى هذا الانحياز الإيديولوجي الذي يُمكن أن يُستخلص اليوم في الخطاب الإسلامي من هذه الحقيقة التاريخية إذ ينبغي ألا ننسى أن المسلمين المعاصرين يعيدون ارتباطهم بمعركة المحدثين من أجل مناهضة التسربات ذات الأهداف السيئة لعلم استشراقي يخدم الغرب، وذلك من خلال استخدام الأحاديث الصحيحة.

وأخيرًا، فإن ما يثير العجب أن الكاتب يخلص بنا أيضًا إلى استنتاج أن الشعور القبلي لعب دورًا تافهًا أو غير ذي أهمية في معركة صفين لأن أفراد القبائل المستقرين في مناطق المعارضة مثل العراق وسوريا ومصر كانوا غائبين. ومناقشة هذه النقاط كلها تنتمي إلى البحث وينبغي أن تُستكمل. وأياً كانت النتائج النهائية فإن المناقشة هذه لا يمكن أن تؤثر على ما قيل حول مواضع الضعف والعشوائيات الخطابية للعقل الإسلامي أثناء بناء الاعتقاد التقليدي المستقيم ودائم التحزُّب.

بناء التقاليد السُنّية في مقابل التقاليد الشيعية

أندرو ج. نيومان، «الفترة التأسيسية للشيعة الإثني عشرية ـ خطاب الحديث بين قم وبغداد»[١]

أقدم هنا دراسة سوف تسمح لنا بالتدليل على مهمة أساسية من مهام نقد العقل الإسلامي. في سنة ١٩٧٧ كنتُ قد نشرتُ تحليلاً نقدياً للجدل القائم بين عالم شيعي من جنوب لبنان، هو السيد حسين يوسف مكي العاملي، الذي كان قد نشر في عام ١٩٦٣ عملاً بعنوان : **عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة** للرد على الرؤى الخاطئة والتأويلات المذهبية لعالم سنّي هو الشيخ أبو زهرة الذي كان قد كرس عملاً للإمام الصادق وعملاً آخر لأسس الفقه الجعفري[٢]، يقول العاملي معلقاً عليها:

«نجد في هذين الكتابين مباحث تتنافى في واقع الأمر مع كثير من أصول فقهنا ومباحث أخرى لا يمكن أن نقرّها(...) لأنه عالج كل المسائل ، لاسيما مسألة

---

(١) Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism. Hadith Discourse Between Qum and Baghdad*. Curson, 2000. 250 pages.

(٢) في انتظار صدور النسخة الجديدة من هذه الدراسة انظر "من أجل إعادة تكوين الفكر الإسلامي" في كتاب **نقد العقل الإسلامي**، باريس، ١٩٨٤.

الخلاف بين السنة والشيعة، على حسب ما تقتضيه عقيدته المذهبية لا على ما تقتضيه عقيدتنا ، ولا على ما يقتضيه الواقع (...) بل دعا الإمامية إلى أن يلتحقوا به ويتنازلوا عن عقيدتهم الخاصة، وهو ما لا يمكن أن يقبلوه منه»[1].

المناقشة تقليدية بحتة تتغذى على الديناميكية الدلالية والتاريخية الأسطورية للنصوص القديمة التي لا يضعها أبداً العلماء المعاصرون في مواجهة كبرى الأحداث الواقعة في التاريخ المادي للمجتمعات منذ أولى حالات ربط الحدث القرآني بأمور الدولة، أي تقريباً منذ عام ٦٣٢ م، أي عندما كان من اللازم حل مسألة خلافة محمد. إن هدف **علم الإسلاميات التطبيقي** هو علاج نقاط الضعف والتخلي والنسيان في الفكر الإسلامي الذي يستمر في كبت أية فكرة تنتمي إلى التاريخية في تكوين العقيدة الإسلامية ووظائفها الواقعية المادية. وقد كان هدفي في هذه الدراسة هو نقل النقاش من إطاره الجدلي واللاهوتي العقائدي إلى مساحة مفتوحة من التاريخ والأنثروبولوجيا النقديين للحدث الديني داخل نموذج الإسلام. وسوف أتمكن من خلال استقصاء نيومان من المضي قُدماً نحو الحديث بوصفه أصلاً ثانيًا في البناء الكلي للعقيدة والقانون والحكم الإسلامي.

يلاحظ نيومان عن حق أن البحث والمناقشات حول مشكلة صحّة الحديث قد استولت لعقود على انتباه العلماء، كما أن هذا الانشغال كان موضوعه الأدبيات السنية حصراً، مما أدى إلى استمرار هيمنة الدولة القائمة على الخلافة وعلى الأسس الإمبراطورية وهيمنة تعبيراتها اللاهوتية السياسية والقانونية إلى أن رفع الصفويون الشيعة الإمامية إلى مستوى الدين الرسمي. وتكمن أصالة الكاتب هنا في الربط بين تكوُّن مدونات من الحديث وطبيعتها وبين الظروف السياسية والأوساط الاجتماعية السياسية التي أدت إلى إنتاج هذه المدونات والتي تسمح بالتالي بشرح الوظائف اليومية لمدونات ثلاث كبرى ألا وهي: **المحاسن** لأحمد بن محمد البرقي (ت ٢٧٤ ـ ٢٨٠ هـ/ ٨٨٧ ـ ٨٩٤ م)، و**بصائر الدرجات** لمحمد بن الحسن الصفّار القمي (ت ٢٩٠ هـ/ ٩٠٢ ـ ٩٠٣ م)، وأخيرًا **الكافي في علم أصول الدين** لمحمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩ هـ/ ٩٤٠ ـ ٩٤١ م). ونلاحظ أن المدونتين الأوليين لم يتم ذكرهما من ضمن المدونات الأربعة الأصلية التي تحتوي على واحد وأربعين ألف حديث وفقاً للتقليد الإمامي.

وقبل تحليل المدونات الثلاث بوصفها خطابات، يعيد الكاتب بناء الوسط

---

(١) **عقيدة الشيعة**. . .، ص ٨.

الاجتماعي السياسي الذي اشتدت فيه المواجهة الشيعية مع النفوذ الأموي ثم العباسي بشكل مستمر، وتحقّقت فيه نجاحات سياسية وفكرية ومذهبية لا يمكن نكرانها. وعلينا أن نذكّر هنا بموجات الهجرة التي قام بها الموالي الذين عملوا على توسيع مدن شهيرة في شرق الإمبراطورية مثل قم وأصفهان والري ونيسابور ومرو وشيراز وبلخ وبخارى حيث ولد وعمل كبار المحدثين السنيين. إذ إن الإسلام الحنفي الماتريدي ثم الشافعي وبدءاً من سنة ٨٤٠ م ظل مهيمناً لفترة طويلة بينما لم تنجح الشيعية في البزوغ إلا على هيئة تكونات واسعة بدرجة ما، واستقبلت قم (التي فُتحت في عام ٦٤٤ م في عهد أبي موسى الأشعري) الأشاعرة الذين فرضوا أنفسهم كمجموعة ذات هيئة اجتماعية سياسية ودينية نشيطة إلى حد كبير ومبدعة بهدف كسب استقلالها عن أصفهان وبناء مسجدها الكبير الخاص بها لصلاة الجمعة، ورفض دفع الخراج حتى في خلافة هارون الرشيد، الذي كان شديد القسوة تجاه التشيُّع. وهكذا صارت قم مركزاً روحياً لا يمكن تفاديه، وترعرعت في هذه المدينة وكذلك استقبلت بورع ذاكرة جماعية حية للشيعية الإمامية على يد صحابة الأئمة من الخامس إلى الحادي عشر، وكذلك شهدت الري عدداً كبيراً من صحابة الأئمة من السادس إلى التاسع، مُنافسةً في مكانتها بغداد على أيام البويهيين.

وكانت الجماعة الشيعية في بغداد تتمتع بطريقتين للتمثيل: فهم يبدون من عامة الشعب في حي الكرخ كما ينظر إليهم على أنهم يضمون عائلات عريقة تعيش في كنفها شخصيات كبرى مثل عائلة نوبخت التي استطاعت نسج علاقات وثيقة ومستمرة مع قصر الخلافة. وفي عهد المأمون والواثق كان ثمة تحالف سياسي عقائدي بين الشيعة المعتزليين ونفوذ الخليفة في مواجهة الحزب الحنبلي الذي انتصر في النهاية بدعم من داود بن خلف الظاهري (ت ٢٧٠ هـ/ ٨٨٣ م). وهناك كتابات عديدة حول هذه اللحظة الاستثنائية للتاريخ السياسي والفكري للمدينة الإسلامية، ولكننا لا نجد تحليلاً لنتائج النصر السني بتعبيره الحنبلي ـ الوهابي بالنسبة للخط السني، وكذلك للنصر الذي حققه رجال الدين منذ الصفويين بالنسبة للخط الشيعي، وسأعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

ولأن نيومان يهتم بدراسة المدونات المثبتة بوصفها خطابات فإنه لا يقف طويلاً عند تحليل ظاهرة "الصحابية" وارتباطها بالأئمة الإثني عشر. هل كان هناك تقليد واع للنموذج المعروف لصحابة النبي؟ هل كان صحابة الأئمة يعبّرون عن أنفسهم أم أنهم نقلوا أحاديث جلية حول هذه النقطة الأساسية من الدراسة الدينية للنبوة والإمامة؟ أم أننا نكتفي بعقيدة موروثة حول موضوع السلطة الكاريزمية المؤثرة في الجماهير

والمعصومة التي يطالب بها المذهب الشيعي؟ لقد بنى القدماء نُظُماً من المعتقدات واللامعتقدات وقد عملوا على إعادة إنتاجها أكثر مما حاولوا التعرف على خطوط مميزة للوضع المعرفي وللوظائف الخاصة بالنبي والإمام. وأنا هنا أثير هذه الأسئلة لأن الفكر الإسلامي المعاصر لا يصوغها أبداً بهذه الطريقة، بل إنه يفضل تجاهلها حتى تنجح عمليات الاستخدام السياسي التي تقوم بها محافل السلطة المستبعدة في إطار اللامفكّر فيه. فمن شأن إعادة تفعيل مثل هذه النقاشات أن يؤدي بالضرورة إلى إعادة فتح كل الملفات الدينية الساخنة التي أغلقت دونما سبب منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

وتشير استنتاجات نيومان في هذا الإطار إلى نقائص واضحة في كتاب **المحاسن** للبرقي وإلى تشديد كتاب **البصائر** للصفّار على المعرفة العبقرية والفذة للأئمة الوارثين من الأنبياء القدماء، وخاصة من النبي محمد. والفكرة التي تدعم هذا الاعتقاد هي أن الله لا يترك قط المؤمنين من دون هداية، أو بتعبير اليوم من دون القدرة على الحكم الرشيد. وثمة طريقة للحفاظ على الأمل الروحاني في زمن كان فيه كل الشيعة وخاصة في قم يناقشون كثيرًا مسألة "اختفاء الإمام" ومدة هذا الاختفاء والعدد الصحيح للأئمة الأحياء الذين تجلوا، أهم أحد عشر أم إثني عشر؟ ومن المهم أيضاً أن نلاحظ أن الكاتبين (البرقي والصفار) هما من أنصار الأشعرية التي كان دورها سياسياً حيوياً في قم، وبالتالي فإن أكثر العقائد نقاء وشحناً روحانياً لا يمكن أن تنفصل عن المتطلبات السياسية المباشرة.

أما دلالة **الكافي** للكليني فهي أوسع من دلالات الكتابين المذكورين آنفاً. فبالفعل إذا كان أثر قم وقادتها من الأشعرية لا يزال غاية في الأهمية فإننا نجد أيضاً أن الكليني يهتم جداً بإدراج بين طبقات كتابه المعطيات والطموحات الخاصة بالجماعة الشيعية ببغداد التي أقام فيها. وهكذا فقد كرس جزءاً منه للتعاليم الضرورية لمواجهة تحديات التيارات السنية العقلانية من دون تنازل عن المساهمات الأساسية وغير القابلة للتبديل التي قام بها الأئمة وفقاً لذاكرة قُم. وقد سمح التحليل الإحصائي لـ ٧٥٩٩ إسناداً من ضمن الأحاديث الـ ١٦١٩٩ المنقولة في **الكافي** بإبراز الدور الأساسي لعلماء الأسرة الأشعرية في المجموعة الأساسية التي وضعها الكليني، وأنا أفضل الحديث عن **ذاكرة جماعية قُمّية** بدلاً من جماعة شيعية كما يفعل نيومان، وسوف يجد القارئ أسباب هذا التفضيل في كتاب بول ريكور المذكور آنفا: **التاريخ، الذاكرة والنسيان**. فإننا إذا تحدثنا ببساطة عن جماعة وعن مصالحها فإنما نقوم بتثبيت الخطاب في إطار تصور خامد تواصل مختلف الجماعات المتنافسة تطبيقه على نفسها، أما مفهوم **الذاكرة الجماعية** فهو يخدم بشكل أفضل الإستراتيجية المعرفية التي تتبع المسارات الاجتماعية التاريخية

لانتقاء الأماكن (مثل التمثلات والرؤى والأشكال أو الشخصيات والأحداث وحالات الظهور...)، وكلها تبني بشكل خاص ومادي كل ذاكرة جماعية. وفائدة قراءة هذه الكتب الأساسية التي يقوم بها نيومان هي أنها تطرح لأول مرة رؤية سوسيولوجية تاريخية للذاكرات الجماعية المتنافسة من أجل الاستيلاء على رأسمال رمزي مشترك هو الإسلام، وآخر متناثر داخل الأطر الاجتماعية للمعرفة.

وهكذا فإن النخبة الاجتماعية الاقتصادية السياسية للمدينة ـ الدولة في قم تندرج في إطار تكون الذاكرات الجماعية المتنازعة والمنعكسة على مجموع الناس، وكذلك في إطار الوظائف المختلفة لهذه الذاكرات. فالكليني يقدم تحليله عن التشيُّع بعد فترة وجيزة من تحليل ابن حنبل والبخاري ومسلم وغيرهم بالنسبة للسُنّة، ويتعين القيام بنفس القراءة بالنسبة لهؤلاء الكتاب السنيين. يمكننا إذن أن نقيس مدى النقائص العلمية والبعد الإيديولوجي للقراءات الروحانية الأخلاقية واللاهوتية المجردة التي تمت حتى الآن، ليس فقط من قبل المتمسكين بالتقليد الإيماني، وإنما كذلك من قبل المنتمين إلى تيار روحاني جديد، صوفي نوراني معاصر افتتحه في الغرب هنرى كوربان بالنسبة للشيعة، وافتتحته التيارات الإصلاحية ثم الأصولية بالنسبة للسُنّة. وأنا لا أقول إنه ينبغي دحض هذه التيارات ولا حتى احتقارها من خلال قبول القراءة الإيجابية النقدية للعلوم الاجتماعية وحدها، بل إنه ينبغي أن نواصل تساؤلنا حول البعد التاريخي لما أثبته كوربان بقوة من خلال مفهوم الخيال الخلاق والقوة غير القابلة للنفي لما هو متكون في الخيال لدى تفجير كل فاعل إنساني لقيم مثالية من خلال هذه النصوص المؤثرة.

وفي منظور إعادة قراءة نصوص دائماً ما يتم تلقيها على أنها خلاصة تقاليد تقديسية وتأسيسية داخل المسارات التاريخية للجماعات، عليَّ أن أشير إلى كتاب يأتي بإسهامات سديدة جداً في نقاش أُوسعه شيئاً فشيئاً، ألا وهو كتاب كولن تورنر: **الإسلام بدون اللّه؟ بزوغ الظاهرية الدينية في إيران الصفوية.**(١) وتكمن فائدة هذه الدراسة بالنسبة لقراءتنا الجديدة النقدية للفكر الإسلامي في أنها تقدم شخصية كبرى من شخصيات الشيعة الإمامية، ألا وهي شخصية محمد باقر مجلسي (ت١١١١هـ/ ١٧٠٠م)، وهو مؤلف الموسوعة الواسعة للنصوص الشيعية: **بحار الأنوار**، وهذا العمل لا يمكن فصله عن البحث عن الشريعة لدى الأسرة الصفوية، وهو مثال كغيره من الأمثلة في الإسلام على ظاهرة تسييس الدين. ومجلسي هذا هو المفكر الرسمي والمدير الديني بوصفه القاضي الأعظم ثم شيخ الإسلام ـ أي ما يقابل أعلى سلطة لدى

(١) Colin Turner, *Islam Without Allah? The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curson, 2000.

العثمانيين في استانبول ـ في الأسرة الحاكمة التي شرَّع لها حتى لجوئها إلى المبدأ الأبوي في الخلافة والذي كان غريباً عن الجوهر الأخلاقي السياسي للإمامية. وكتاب **البحار** الذي يثبت قوة الإقناع التي تتمتع بها كبرى المدونات التقليدية في الإسلام لا يعمل بوصفه محفلاً أعظم من محافل السلطة في إطار النفوذ الجديد للصفويين فقط ولكنه يقلب كذلك كل النظام الاقتصادي المرتبط بالخلاص والأمل الأخروي الذي تبنيه الجماعة الشيعية الأصلية رأساً على عقب، وفقاً لما أثبته مؤخرًا أمير معزّي[(١)]. يحلّ مجلسي محل العلم الصوفي التلقيني للشيعية التقليدية العلم الصوفي للفقهاء الذين يتدخلون في إدارة شؤون الدولة كما يحدث في حالة الخلافة السنية. وكولن تورنر يصف مجلسي بأنه ظاهري (أي مقابل باطني) عظيم، فإنه بالفعل لا يتعرض فقط للصوفية التقليدية، وإنما لكل أشكال الصوفية والعقلانية ولا يُبقي إلا على قوة المحاجاة المبنية على الفهم المباشر للنصوص المنقولة، وقد أدرج هذا المفهوم في مدونته الجديدة المسماة **بحار الأنوار** لهدف دلالي واضح من أجل إثبات رغبته في تعدي المدونات التقليدية مثل **الكافي** للكُليني.

ولم يفت أمير معزّي أن يذكر في الفصل الأخير من كتابه الشرخ الجذري الذي شهدته عقيدة الإمامية مع الشاه إسماعيل مؤسس الدولة في عام ٩٠٧ هـ/ ١٥٠١ م إذ كان يعلن نفسه «على الملأ المبشر والممثل للإمام المختفي، وكان مريدوه يعتبرونه مجسّداً للأئمة»[(٢)]. وفي سنة ١٥١٧م أضاف إلى الصيغة المعتادة للأذان الجملة: "وعليّ وليه" (أي وليّ الله). لكن الخليفة المتوكل كان قد بدأ سياسته في الرد السني على التحالف الشيعي ـ المعتزلي ـ الخليفي في عام ٨٤٨ م بتداول اللعنة على عليّ نفسه. وأذكّر هنا بهذه الأحداث التاريخية لأبين الدور المحوري للسياسة في البناء والآثار النفسية الاجتماعية للاعتقاد الديني المعروف بالإيمان ـ إحساس تلقائي وواثق ـ لدى علماء الدين. أما الشيعية التقليدية، وقد كانت حقاً تمثل أقلية مضطهدة، فقد كانت تتساءل بإصرار عن شرعية أية مشاركة في السلطة السياسية. ومع مجلسي صار الفقيه يمثل محفلاً لا يمكن تفاديه بالنسبة لاستمرار مثالي لنظام سلالي. إن هذه الآليات هي التي سمحت للمذاهب المستقيمة، التي عاشها المؤمنون على أنها فعل إيمان في إطار الدين الحق، بالكشف عن نفسها على أنها في الواقع خاضعة لممارسات فرضتها السياسة، سياسة تقرّرها وتضبطها الدولة بمعاونة موظّفيها من علماء ورجال الدين.

---

(١) أنظر كتابه: M. A. Amir - Moezzi. *Le guide divin dans le Shi'isme Originel*. Paris, Vordier, 1992.

(٢) أنظر المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

وتشهد حياة مجلسي وعمله بشكل واضح على استرداد كل النصوص الإمامية المنقولة في مقابل المعقولة على يد التحالف الجديد الذي أعاد تفعيله الخميني بطريقته وبمساعدة فاعلين آخرين، ولكن من خلال اللعب على نفس المخيلة الإسلامية للاعتقاد المستقيم. وقد لزمت عدة قرون من المناقشات المحتدة بين الشيعة منذ الغيبة الكبرى في سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤٠ م وحتى استقرار الإمامية الرسمية مع الصفوية من أجل أن تنتقل العقيدة من الشيعية الأصلية إلى عقيدة شيعية اقتربت تدريجياً من المواقف السنية حول القانون ودور العقل الإجرائي والقضاء الإنساني، واجتهاد رجل القانون ـ الدين الذي يتمثل تقليده القبيح في مؤسسات عرّفها الخميني في نظرية **ولاية الفقيه**. هذا التطور وقع تحت سلطة قائد سياسي قام بنفسه بإلباس علمانية منظّمة للعقيدة ثوب الحاكمية. إن هذه المصادرة المتكررة والتي تبلغ حد خضوع الديني للسياسي شهدت التضخمات نفسها منذ القرن السادس عشر الميلادي لدى أهل السُّنة العثمانيين في منطقة حوض البحر المتوسط، ومع الصفويين بالنسبة لإيران، ومع المغول بالنسبة لآسيا الوسطى. وهذه المصادرة بلغت أوجها من التحلل بوصفها الوهم الأكبر أثناء المواجهة المأساوية الواقعة بين الإرهاب الدولي وقوى محور الخير المعاقبة والحريات ضد محور الشر والدول المارقة.

الشريعة والفقه ونقد العقل القانوني(١)

برنارد ج. فايس، «دراسات في النظرية القانونية الإسلامية»(٢)

تحت رعاية مركز الشرق الأوسط بجامعة يوتا، انعقد مؤتمر في مدينة ألتا في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٩٩، وعند قراءة المداخلات والنقاشات العميقة التي اختتم بها اللقاء لم يعد بوسعنا سوى أن نشارك المساهمين الرأي في أن هذا الحدث كان نادراً على الصعيد الفكري. فهو أمر مطمئن لكل باحث أن يرى أن موضوعاً بهذه الصعوبة ولم يحظ بما يستحق من البحث والاهتمام، ألا وهو موضوع أصول الفقه، صار يجذب كل هذا الإبداع وكل هذا الاهتمام في لقاء حيوي للبحث عن المعنى وعن معرفة تفسيرية، وليس فقط وصفية وسردية كالمعتاد. وقد تم تجميع المداخلات الأربع عشرة المتميزة والمهمة في أربع نقاط أساسية هي :

---

(١) لقد تمت صياغة هذه الجزئية بعد الفصل الخامس بمدة طويلة وهي مكمّلة ومفسّرة له.

(٢) Bernard G. Weiss (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden, Brill, 2002. xxx - 437 pages.

١ ـ التطورات الأولى للنظرية القانونية الإسلامية.

٢ ـ وظيفة أصول الفقه.

٣ ـ الجدال بين مختلف المذاهب الفقهية.

٤ ـ السلطة والإصلاح ومبادئهما.

إن النقاش المطول والحيوي الذي وضع في نهاية هذا الكتاب حمل عنواناً للنظر، هو: "نقاش ألتا". وأعتقد أن هذا العمل سيلقي نجاحاً كبيراً، تماماً كنجاح مداخلات ملتقى مدينة بوردو الذي نظمه عام ١٩٥٦ الأستاذان ر. برونشفيغ، وغ. فون غرونباوم، والذي كان يدور حول موضوع طُرح آنذاك للمرة الأولى ألا وهو: "الكلاسيكية والتردي الثقافي في تاريخ الإسلام".

ها هي إذن بحسب فايس المواضيع التي عالجها المساهمون والإسهامات الخمسة الأولى تتناول بدايات وتطورات ما سمي بدءاً من القرن التاسع بمجال أصول الفقه. ويذكر ج. بروكوب الفقهاء المالكيين الأربعة الذين عاشوا في المدينة المنورة، وهم ماجشون ومالك وأبو مصعب وابن عبد الحكم. ونحن مازلنا هنا في مرحلة تعارض المواقف بين الفقهاء، من دون الاستناد إلى سلطة القرآن أو الرسول. وهذا ما يتعارض مع التقديم التقليدي والجامد لتطور الشريعة والذي ساد بعد تلك الفترة، إذ إن فكرة المؤسسين الذين حملت المذاهب أسماءهم فرضت نفسها بسبب السلطة المعترف بها لكلٍ من هؤلاء العلماء قبل أن تفرض النصوص المقدسة كأسس وأصول للشريعة ـ الفقه.

أما **الرسالة** التي شكك مؤخرًا ن. كالدر في انتسابها إلى الشافعي فيربطها ل. لوري بفترة ما قبل الأصول التي لم تكن تهيمن فيها منهجية الأسس ـ الأصول الأربعة المفروضة. والإسهام الأساسي لـ **الرسالة** يكمن في دعم آليات التفسير المختلفة للكتب المقدسة كأسس لاستنباط الأحكام. فالهدف هو تقديس الفقه الوضعي بتقليص مجال السُنّة لجعله مطابقاً لمجال الحديث الصحيح الذي يصبح بذلك أصلاً ثانيًا لا يمكن فصله عن القرآن. وهكذا يقترب الفقه من مكانة الشريعة أي الصورة لكمال الله ذاته. والطريقة التي ينظر بها المتطرفون إلى ما يسمونه بالشريعة، وأسلوب تطبيقهم لها، إذ يتناسون تمامًا مبدأ الفقه كقانون وضعي، توضّح إلى أية درجة تأخذ المنهجية التقديسية والإجرائية في قراءة **الرسالة** منحى أسطوريًا/ إيديولوجيًا.

هذا وتوضح سوزان سبكتورسكي معنى السُنّة في فتاوى ابن راهويه (٨٢٠ ـ ٨٥٠م)، فتقول إن تعريف الشافعي للسنة، وهو تعريف قاطع مانع، ينظر من خلاله

إلى السُنّة على أنها مجموعة تقاليد نبوية تنبع من أسانيد قوية، وهذا التعريف لم يؤثر على جيل ابن راهويه من الفقهاء. وهي نفسها الأطروحة التي دافع عنها وائل حلاق منذ عام ١٩٩٣ . غير أن مصطلح "سُنّة" ما انفك يحمل دلالات قديمة نطق بها سواء الرسول أو صحابته أو خلفاؤه أو نقلت عنهم وحاربها الشافعي. هكذا أوضح برافمان قبل فترة بعينها أن مصطلح "سُنّة" كان يحيل قبل الإسلام ليس إلى ممارسة مجموعة من البشر خاضعة لسلطة شخصية صارت تمثل رمزاً حتى بعد مماتها ، بل إلى ممارسة أسَّس لها معلم متعارف عليه في حياته.

ويتناول كريستوفر ميلشير تاريخ **رسالة الشافعي** ليؤكد أن الإطار الفكري والجدالي للمشكلات التي يعالجها هذا العمل هو إطار ينتمي إلى نهاية القرن التاسع أي إلى فترة نضوج علم أصول الفقه. ولدعم هذه الأطروحة يستند برافمان إلى نصوص أربعة علماء هم الشافعي ذاته (ت ٢٠٤ هـ/ ٨٢٠ م)، والمحاسبي (ت ٢٤٣ هـ/ ٨٥٨ م)، وأبو عبيد بن سلام (ت ٢٤٠ هـ/ ٨٣٩ م)، وابن قتيبة (ت ٢٦٧ هـ/ ٨٨٩م)، أي على مدار القرن التاسع بأكمله. ولقد أعاد ج. بورتون قراءة هذه النصوص غير أنه لم يُعر اهتماماً كافياً لـ **فهم القرآن** للمحاسبي في عمله **أصول الفقه الإسلامي: نظريات النسخ في الإسلام**[(١)]

أما مساهمة ديفين ستيورات فهي مكونة من ٥٩ صفحة، تتناول التحليل التاريخي لكتاب أبي داود الظاهري **الوصول إلى معرفة الأصول** وترجمته. ويؤكد ستيورات استنتاجات الباحثين آنفي الذكر في ترسيخ فكرة عودة الأصول كمجال علمي مكتمل حول نظرية القانون إلى النصف الثاني من القرن التاسع. ونشأة هذا الموقف الظاهري في ممارسة التفسير وارتباطه بالبحث عن سلطة تمنحه المشروعية لاستنباط الأحكام توضّح تعددية المذاهب الفكرية التي راحت تدخل مرحلة من التردّي مع بداية القرن الحادي عشر. إذ نعرف أن مرحلة الظاهرية هذه والتي أغناها ابن حزم الأندلسي سيكون مصيرها النسيان في كل من المشرق والمغرب الإسلاميين. وتظل أمثلة التعددية المذهبية كثيرة، فالجزء الذي ترجمه د. سيتورات كان قد استشهد به القاضي النعمان في كتابه **اختلاف أصول المذاهب**.

هذا وقد تم تحليل وظيفة فكر الأصول في علاقته باستنباط الأحكام الفقهية، وكذلك بالعلماء والمجتمع بأكمله، بنظرة جديدة بقلم كل من محمد فاضل وشيرمان جاكسون؛ فقد أوضح الأول من خلال قانون الرهون كما هو موضوع في كتاب بداية

---

(١) J. Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*, Edinburgh, 1990.

المجتهد لابن رشد، أن نظرية الأصول ليست ذات تأثير كبير في الحجج القانونية المتعلقة بأحداث ملموسة، إذ يملأ استدلال الفقيه المبني على التجربة والملاحظة الفراغات التي تتركها النصوص. وبتعبير آخر فإن غنى هذه النصوص التي توجه استنباط الأحكام جميعها يظل غير كاف من الناحية العملية، فهي لا تمكّن من التشريع بشكل عادل في بعض الحالات. وإن أمكن تطبيق هذه الملاحظة حول الرهون العقارية فيما يتعلق بمجالات عقارية أخرى، فسنجد في النهاية أن الأصول ليست سوى تمرين مدرسي نظري لم يمكّن فعلياً من تحديد قانون وضعي. وكان شفيق شحاتة قد وصل إلى الاستنتاج ذاته قبل أكثر من خمسين سنة . غير أن محمد فاضل يقترح فكرة جديرة بالاهتمام حول موقف ابن رشد، كاتب **فصل المقال** في الرد على **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** للغزالي، ففي **بداية المجتهد** اختار الفيلسوف ـ الفقيه أن يتناول مواضيع مثل الرهون ليوضح أن النصوص المقدسة لا تمكّن على الإطلاق من تكوين برهنة قانونية عملية تطبيقية.

أما شيرمان جاكسون فقد عُرف منذ كتابه حول الفقيه المالكي القرافي باهتمامه بالنقاشات النظرية الحديثة حول العقل القانوني. وهكذا فمن أجل تعميق نقد الفكر الأصولي، يستعمل الكاتب الانتقادات حول الأصولية القانونية التي وجهتها الحركة النقدية للدراسات القانونية والأصولية الجديدة في القانون. فيذكّرنا الكاتب بفكرة أساسية هي أن العقل الإنساني يعمل بمفترضات ومسبقات هي التي تحدد واقعياً الشريعة المستنبطة من النصوص المؤسِّسة. وهذه المقاربة السيكولوجية ـ اللغوية للمعنى المسبق الذي يُضفى على النص المؤسِّس هي تمامًا التي اخترتها لبرنامج **نقد العقل الإسلامي** منذ نشرت كتاباً بالعنوان نفسه في عام ١٩٨٤[١]. فالممارسة التفسيرية عند المتخصصين في كافة الأديان ليست نشاطاً شخصياً مستقلاً، بل إنها موجهة ومشروطة بتقنيات بلاغية وضعتها الحركة الأصولية من أجل تغطية القانون الوضعي بغطاء تقديسي، قصصي ـ تاريخي، للمنهجية الأصولية. ومن دون دراسة هذا الأدب الأصولي الذي استعمله جاكسون، أجد في عمله تأكيداً لأعمالي الأكثر شمولية حول نقد العقل الإسلامي. بيد أنني لا أتفق مع موقف جاكسون الذي يرى أن الشافعي هو الوحيد الذي لم يكتف بالمعنى الدلالي والتركيبي الشكلي للنصوص المقدسة ، بما أنه يضيف إليها التجارب المعيشة للعرب الذين وُجّهت إليهم الخطابات القرآنية والأحاديث النبوية. هذا ويضيف

(١) انظر البلورة المستمرة لمقاربتي الأولى هذه في كتابي: **اللامفكَّر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر** (بالإنكليزية)، **والتفكير في الإسلام اليوم** (بالفرنسية).

ب. فايس أن نقد الأصول لم يمنع هذا المجال من أن يُدرس ويغتني حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن هذا المنطلق فإن اعتبار الشريعة قانونًا إلهيًا، متجذرًا في تعاليم اللَّه ورسوله، لا يزال يلعب أمام أعيننا دوراً أساسيا في الحالة الأصولية المتعصبة للإسلام الحالي، ولكن الأصولية تتجاهل أو ترفض الرهانات الفكرية والمعرفية النظرية للأصول. ويُضاف اليوم إلى الانفصال التام بين النظرية والممارسة القانونية المادية الخاصة بالفترة الكلاسيكية من الفكر الإسلامي شرخٌ مزدوجٌ مع الحقل الثقافي المتعدد الآفاق أثناء تلك الفترة الكلاسيكية من ناحية، ومع كل الإبستيمولوجيا النقدية والفكر التاريخي المرتبطين بالحداثة من ناحية أخرى.

كانت الاختلافات بين المذاهب تُقدَّم دائماً على أنها تافهة داخل المذاهب السنية إلا أن المساهمات الأربع التالية تثبت أن الأهداف الفكرية يمكن أن تكون شديدة الأهمية من أجل تصور القانون وتطبيقه. يبين ك. راينهات الفرق بين طبقات الفروض، وهي فرض أساسي وواجب لدى الأحناف والشافعية، وبالنسبة للاختلاف فإن الواجب يُعرف بالفرض إذا كان معروفاً على هذا الأساس بثقة مطلقة. وهو واجب إذا كانت ضرورة تنفيذه ممكنة فقط أي يشوبها شيء من الشك. أما بالنسبة للشافعية فإن هذا التمييز يزعزع العلاقة بين شتى أشكال الأوامر وبين الصيغة الإلهية لكل أمر. والميزات الدلالية التي يحتوي عليها المصطلحان لا يمكنها أن تؤثر على ارتباطها بالأمر الإلهي، وهذا التميز له بُعد لاهوتي كما يقول الأحناف، فالفرض يطلق على الفروض الأساسية التي يؤدي عدم القيام بها إلى اتهام المؤمن بالزندقة، بينما الواجب لا يؤدي إهماله إلى نفس النتيجة الخطيرة.

ويهتم آرون زيسو بالنتائج اللاهوتية المترتبة على التعريفات القانونية داخل المذهب الواحد. ففي القرنين العاشر والحادي عشر كان أحناف العراق يميلون إلى المعتزلة بينما كان أحناف آسيا الوسطى منقسمين بين الأشعرية والماتريدية، ويقتفون أي أثر للمعتزلة في الأصول للقضاء عليه. ولا يسعنا هنا أن نعرض كل تفاصيل المناقشة حول التصويب وإعلان صحة كل فقهاء القانون في المذهب الواحد عندما تفصلهم نزاعات في الرأي، كما أنه لا يمكننا أن نقف طويلاً عند قدرة الإنسان على الاختيار بين سلوك وآخر ، إنما علينا أن نذكر بعض الأمثلة التي تثبت أن الأصول هدفها رسم حدود إبستيمولوجية وعقيدية بين المذاهب في زمن التعدد الفكري والثقافي.

ويوضح ر. جليف هذه الوظيفة للأصول من خلال التركيز على جدلية معارضة الشيعة للقياس من أجل ترسيخ الحدود المرسومة بينهم وبين السنة. والواقع أن تحليل التعريفات الناتجة عن القياس للشيخ المفيد، وحتى للطوسي والعلامة الحلي، يوضح

أن الممارسات السنية للقياس كان قد أدخلها تدريجياً معلمون من الشيعة، والوضع كذلك بالنسبة لمناقشات الإخباريين والأصوليين الشيعة، التى يحللها ر. جليف في كتابه **الشك المحتوم**[1]. ولنذكر من هذه الإثباتات التي يقوم بها المؤرخ النقدي أنها تسمح بتحرير الفكر الديني من العمل الذي استمر لقرون محاولاً ترسيخ الفروق المذهبية أو التقليل من شأنها وفق الهدف المراد تحقيقه، أي العمل على تثبيت وحدة الشريعة أو احتكار فهم الدين الحق والممارسات التقليدية لهذا الدين الحق.

إن ب. ج. فايس، وهو محرِّر هذا الكتاب، يحاول الرد على سؤالين من خلال إعادة قراءة **الإحكام** للآمدي وقد خصص له دراسة عظيمة نُشرت عام ١٩٩٠[2]: السؤال الأول هو: إلى أي درجة تلعب أصول الفقه بعد فترة التكوين دور مساحات من النقاش بين المذاهب واضعة محاور جلية للحديث عن الفروق على مستوى النظرية والمنهج ومحيلة إلى مواقف مميزة بين المذاهب؟ والسؤال الآخر هو: إلى أي مدى ترسي الأصول أسساً ومبادئ مكونة لإطار ممارسة الاجتهاد في كل مذهب؟ و**الإحكام** جاء متأخراً ومتضمناً أدبيات مختلفة حول الموضوع، وبالتالي لا يستطيع أن يقدم إجابات عن هذين السؤالين اللذين يرتبطان أكثر باهتماماتنا الحديثة ورغبتنا في التناسق النظري والمنهجي بغض النظر عما تفرضه الممارسات التقليدية التي كانت دائماً هي الأهم في المساحة العقلية في القرون الوسطى. وقد أثبت الاستقصاء المقتصر على المذهبين الحنفي والشافعي أنه لا يجدي كثيراً، ولا يولي كتاب **الإحكام** أهمية كبيرة للفروق والمواقف التي يبدو لي أنها صارت مطلباً أساسياً في ممارستنا الفكرية والعلمية المتحررة مما تفرضه محدودية الاعتقاد وأفكاره المسبقة.

وقد عودنا وائل حلاق على تحليلات مجددة ومثمرة، فهو لا يطرح على الأصول أسئلة ما كانت لتندرج في الآفاق الفكرية لكتاب القرون الوسطى، وبالتالي فبدلاً من الوقوف عند مضامين التفكير القانوني باعتبارها أساساً مميزاً لتكون كل مذهب، فهو يشدد أكثر على ما يسميه "التسمية التراتبية"، أي على البناء التراتبي للسلطة داخل كل مذهب. وهو في هذا الصدد يصل إلى **الشخصية ذات الاسم المؤثر** التي يضعها كل مذهب لنفسه وبنفسه، وأنا الذي أشدد على كتابه كلمة **شخصية** بالخط العريض لأشير إلى القيمة القصصية ـ التاريخية المشتركة في بناء المحفل الأعلى للحكم (للسلطة) ذي الأصل الروحاني والذي يتحول بالتالي إلى مرجعية ضرورية لقبول كل القواعد والقيم

---

(١) أنظر نهاية الفصل السابق.

(٢) أنظر الملحق الملخص الذي عرضته للدراسة المذكورة في مجلة **أرابيكا**، سنة ١٩٩١.

المؤسّسة للقانون الإسلامي أي للشريعة، بوصف هذه الشريعة السبيل إلى الخلاص في الدنيا والآخرة وفقاً للإسلام. ومهما كانت الاختلافات بين المذاهب فيما يتعلق بتقنين الفقه للعبادات والقواعد القانونية التي تنظم المعاملات أثناء التقدم في المسار الدنيوي نحو الخلاص، فإن الرجوع إلى القانون المترسخ في الأوامر الإلهية هو الشرط الأساسي للتعبير عن الإيمان في الإسلام. وأنا أضيف هنا أن هذا الارتباط وهذه التفرقة بين الشريعة والفقه أو القانون الوضعي يوجدان كذلك في اليهودية والمسيحية مع البناء القصصي التاريخي وعمل محفل السلطة المرتبط بالقانون الوضعي (ونرجع هنا إلى مفهومي القديس توما الأكويني potestas و auctoritas (أي السلطة والنفوذ).

ولا يوضّح حلاق هذه النقطة ولكن تحليلاته تساعد على فهم فكرة المسار الاجتماعي ـ التاريخي للبناء الأسطوري الخاص بالعلاقة بين الحكم والسلطة[١]. هذا المسار معروف بالتخريج، ويهم أن نشير إلى أن الشخصية ذات الاسم المؤثر ووفقاً لحلاق تختلف عن تلك التي يسميها بروكوب المعلم الأكبر أو الشيخ. فالمعلم كبير الشأن بفضل عمله الخاص وترسُّخ سلطته في الثقافة الشعبية، أما الشخصية ذات الاسم المؤثر فهي بناء مُسقط من قِبل أجيال متتالية من الكتاب المرتبطين بتقاليد المذهب الواحد. والبناء الذي يتم إسقاطه يسمح بإغناء هذه الشخصية بسلوكيات وتعاليم تستمد من مذاهب أخرى. وهذه الإمكانية لتوسيع المحفل الذي تمثله هذه الشخصية تتقلص كلما زادت المنافسات والفروق الاجتماعية ـ الثقافية بين الذاكرات الجمعية (انظر الشروط الاجتماعية الثقافية المكونة للذاكرات الجمعية وفقا لـ نيومان). وأنا أضيف أن هذا التمييز بين الشخصية ذات الاسم المؤثر وبين الشيخ الكبير تكتسب دلالاتها الاجتماعية والمذهبية والحقيقية عندما ندرجها في إطار أنثروبولوجي من التحليل سميته جدلية القوى والبقايا[٢].

ويستند برنارد هيكل إلى الشوكاني (١٧٦٠ ـ ١٨٣٩م) لتعريف الهاجس المستديم لدى الإسلام ، هاجس الإصلاح، ولكنه إصلاح يدعو إلى تحلل المذاهب ليتمكن مذهب واحد من الانتصار. إن الشوكاني، وهو فقيه يمني زيدي ـ هدوي وسنّي في الوقت ذاته، يتميز بأنه يقدم نفسه على أنه مجتهد مطلق متحرر من أي انتماءات لأي مذهب. وهذا الموقف يؤدي به إلى إعادة التفكير في ما كانت عليه الأصول في الاقتصاد العام للشريعة ـ الفقه. ويزيد هذا الموقف أهمية أن الشوكاني كان مخضرماً

(١) ولمزيد من التفاصيل أنظر كتابي *The Unthought...*، فصل، "حكم وسلطة".
(٢) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

بين قرنين كما يوضح هيكل في رسالته للدكتوراه «النظام والاستقامة: محمد بن علي الشوكاني وطبيعة الدولة الإسلامية في اليمن»[1]. وسوف أعود في موضع آخر إلى التركيز على هذه الحالة السديدة من أجل إعادة تقييم المسألة المهيمنة، مسألة الإصلاح والاجتهاد ـ التقليد، في الفكر الإسلامي. فهناك الكثير من التكرار والنماذج التبسيطية والانحيازات، وبالطبع التمجيدات في هذا المجال الجوهري خاصة إذا ما أخذنا في اعتبارنا الوضع الحالي لحقل فكري حوَّره ما هو صالح للقول، وما هو مماثل للاستقامة، وما هو مدقق للطقوس، وما هو غير سليم في تناوله... وأخيرًا ما هو خاضع للتهديدات الإرهابية من الناحية الرقابية. ونتساءل على وجه الخصوص عن مدى صحة القول بأن الشوكاني أعاد محورة الأصول بوصفها منهجًا وإبستيمولوجيا من شأنها التأثير على ممارسة الفكر القانوني.

يتناول فولفهارت هاينركس موضوعًا قد تجاهله حتى الآن مؤرخو الأصول والفقه، ألا وهو القواعد أو المبادئ العامة للقانون الوضعي، وأحياناً هذه المبادئ قد تم اختزالها في صيغ قصيرة وسهلة الحفظ مثل: الضرورات تبيح المحظورات. ووفقاً لابن نجيم، فإن هذه المبادئ أو القواعد هي الأسس الحقيقية للقانون، لأنه ابتداء من هذه القواعد يستطيع رجل القانون أن ينتج أحكاماً قانونية باتباع اجتهاد مناسب. وقوة القواعد المؤثرة ترتبط بأنها أقوال مستنتجة من سلسلة من القراءات القضائية السالفة. والقواعد التي ترتبط بشخصية ذات أسم مؤثر لها سلطة أكثر إلزاماً لدى استنتاج الأحكام. وهكذا فقد حاول أبو طاهر الدباس تلخيص كل المذهب الحنفي في سبع عشرة قاعدة، وهذه المحاولة تدل بشكل واضح على جهود رجال القانون في سبيل تحرير البناء القانوني من انزلاق أصول الفقه نحو أصول الدين نظراً للهيمنة العقائدية للثانية على الأولى. وهذه الانزلاقات تصبح أكثر إلزاماً نظراً لأنها تؤدي إلى تقديس، بل وإلى إضفاء الحرمة على القانون الوضعي المرتقي إلى المكانة الإلهية للشريعة. وفي الممارسة المعروفة باللاهوتية القانونية للعلماء الأساسيين الذين ظهروا مع قيام الدول المستقلة، كان الخلط بين المستويات اللاهوتية والقانونية قد بلغ أوجه لأن المتطلبات الثقافية المرتبطة بكلا المجالين الفكريين الدينيين لم تكن تعكس نفس الدقة وصحة المعلومة اللتين تميَّز بهما المفكرون في القرون الوسطى.

وسوف اكتفي بهذا القدر بالنسبة لهذا الجزء الأول من عمل طويل أنوى نشره في الأعداد التالية من **أرابيكا** . وفيما أنا أواصل مسيرتي فسوف أقدم سلسلة من

(١) *Order and Righteousness: Muhammad b. 'Ali al - Shawkânî and the Nature of the Islamic State in Yemen*, PHD, Oxford, 1997.

الإصدارات الأخرى الجديدة بنفس الأهداف النقدية والفكرية والبنائية. وسوف أشدد على استراتيجيات جديدة للقراءة والتأويل وتجاوز الحدود والانتقالات وتخطي أطر الفكر الموروثة، سواء فيما يتعلق بالمسار التاريخي للفكر الإسلامي، أم بمسار الحداثة الضمني أو الجلي الذي تنتمي إليه مساهمات أساسية لباحثين غربيين لا علاقة لهم بالمأسوف عليه: الاستشراق.

ملحق

مع مولود معمري في طاوريرت ـ ميمون

ـ من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمة ـ

ولدتُ مثل مولود وترعرعت في طفولتي ومراهقتي في طاوريرت ـ ميمون، وهي قرية من سبع قرى في دوار بني يني في منطقة القبائل في الجزائر. وأستطيع في هذا الصدد أن أسرد بعض الذكريات ذات البعد الإثنوغرافي والأنثروبولوجي والتاريخي.

كان مولود ينتمي إلى عائلة غنية، ذات سمعة جيدة، ليس فقط في القرية، وإنما في كل الدوار. وأبعد من ذلك ووفقًا للتقسيمات الجارية في القرى، كان آل معمري ينتمون إلى **علية القوم** (آث أوفلا). كان منزلهم ناصع البياض يمكن رؤيته من القرى الأخرى كلها لأنه كان يرتفع فوق أعلى التل حيث كانت توجد كل منازل طاوريرت ـ ميمون مرتبة تنازليًا وفق تاريخ العائلة ومكانتها. كان آث ـ وارب **وهم عائلتي** ينتمون إلى أولئك الذين يعيشون أسفل التل المعروفين بآث ودا إذ اضطروا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الخروج من منطقة قسنطينة طلبًا لحماية بني يني (ما يعرف باللغة القبلية بلانيا) وقد حفظت الذاكرة الشفاهية في عائلتي ذكرى دقيقة لشخص ما أسمه العربي، ويقال إنه قتل سبعة أشخاص تبعًا لقانون الثأر المعروف في منطقة المتوسط ثم لجأ إلى بني يني هربًا من الانتقام. ومؤكد أن تواجد منزلنا أسفل التل يعكس جيدًا حالتنا بوصفنا واقعين تحت حماية بني يني، وهو وضع يؤكد عليه ترتيب الأولية لدى المشاركة في تجمعات القرية (ثاجمايث) وهو ترتيب ظل يُحترم حتى أوائل الخمسينيات .

في السنوات من ١٩٤٥ إلى ١٩٥٢ كان مولود يمثل المثقف اللامع المنمق الذي يثير إعجاب القرية والذي كانت تُسمع كلمته. كان قد درس في باريس وحصل على ليسانس الآداب الكلاسيكية وسافر إلى المغرب لقضاء فترة إلى جانب عمه الوناس فكان معلمًا ثم رئيسًا لبرتوكول السلطان محمد الخامس. كان الأطفال أمثالي يرمقونه بعيونهم أعجابًا بقميصه وبنطاله والبرنس المصنوع من الحرير الناعم المذهب، وكنا

نسمعه بشغف حين كان يتفكر أو يمزح مع أصحابه في ضوء القمر في ذلك الميدان المعروف باسم ثانسوث والذي ذكر غناه الشعري ووظيفته الاجتماعية الثقافية في كتابه **التل المنسي**.

كان التل منسيًا منذ ١٩٥٠. وبالرغم من ذلك كان سالم، والده، يبقي ذاكرة القرية والمنطقة حيَّة ونابضة، فقد كان دا سالم أمين القرية وكان رجلاً ثقة يحمل الذاكرة الجماعية ويحمي بأمانة قانون القرية (أنيف) الذي يضمن سلامة الأشخاص والخيرات والعائلات والجماعات، وهكذا حتى ١٩٦٢ لم يعرف الدوار الشرطة أو الدرك أو قُضاة الصلح أو الجباة. كانت إدارة المناطق المعروفة بالمختلطة بعيدة ولم تكن تهتم بالقرى المطمورة في الجبل. كان يستمد الأمين شرعيته من حفظه الكامل للعادات والقيم والعقود والملاحم المؤسِّسة للجماعة ولوائح العائلات ورأس المال الرمزي والتراث الأدبي والمعماري والديني، وقد ورث مولود من والده هذا الحس العالي بثقافة مدمجة كليًا وذات قدرة عالية على الإدماج بالرغم من كونها ظلت وتظل شفاهية بشكل واسع.

ونظرًا لأنه كان يمثل نفسه الثقافة الفرنسية المكتوبة المركزية الحضارية المهيمنة، فسرعان ما أحس بضرورة حفظ تلك الكنوز كتابةً وهي كنوز لم تكن تنبض ألا بفضل بعض الأفراد النادرين الناجين بثقافتهم الشفاهية التي يهددها النسيان والتهميش والتحقير والتحلل. حتى أنا ، فقد حفظت من علاقاتي بحاملي الذكرى الجماعية الحية، أي أجدادي وأعمامي وعماتي وغيرهم من الأشخاص الذين لا ينتمون إلى العائلة، فكرة متجذرة بأن الحدود بين المكتوب والشفهي سياسية وإيديولوجية ولكنها بالطبع لها نتائج لا يمكن حسابها على العلاقات بين اللغة والفكر وبالتالي على ممارسة العقل نفسه كما أثبت ج. جودي في كتابه **بين الشفاهة والكتابة**(١).

وبالطبع ليس الأمين هو القائد، فهذا الأخير يقوم بوظيفة خلقتها الإدارة الاستعمارية. كان آل معمري قد أخذوا عن الفرنسيين هذه الوظيفة، إلا أن مولود كان يؤكد بفخر أن والده كان أمينًا وليس قائدًا. حتى عمه كان قد رفع عن العائلة أي وصمة تواطؤ مع النظام المحتل، إذ خدم سلطانًا مسلمًا رفيع الشأن كما يصوره الوعي الإسلامي المغاربي قبل الاستقلال. وهكذا كان مولود يجمع بين شرعيتين مؤسستين: الأولى شرعية ذاكرة أصيلة تحيل إلى الأصول البعيدة للشعب البربري الذي يمتد من المحيط الأطلنطي إلى بنغازي ومن ساحل المتوسط إلى النيجر. كانت رحلاته إلى

---

(١) J. Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, P.U.F., 1993.

المغرب وإلى الصحراء بين أهل المزابيط والطوارق قد سمحت له بالتأكد من التواصل اللغوي والعرقي الثقافي لهذا الفضاء البربري الواسع المعروف اليوم بالأمازيغية والذي تتداخل فيه اللغة والثقافة العربية الإسلامية. وبالرغم من كونه مطعَّمًا بالثقافة اليونانية واللاتينية وبالأدب الفرنسي، لم يكن مولود يصر كثيرًا على الجانب الإسلامي لعائلته. كان يجهل العربية بقدر تذوقه للشعر والأدب القبليين. ومع كونه محللاً ناقدًا، فقد ارتكب خطأ إجبار أدب شفهي على دخول اطر النقد الأدبي الفرنسي في النصف الأول من القرن العشرين. وبعد التذكير بهذه المعطيات سيسهل فهم حدث اجتماعي ثقافي كُنتُ الفاعل الأساسي فيه في عام ١٩٥٢. كُنتُ قد حصلت للتو على شهادة الليسانس في اللغة والأدب من جامعة الجزائر مما أعطاني أحساسًا ولأول مرة بتعويض صغير عن المعوقات الاجتماعية التى كان يتسبب فيها وضعي كـ "محمي" في مواجهة مولود المرتاح والذي كان حظه وفيرًا نظرًا لعائلته وتاريخه وثروته. كان عوضي أني أعرف لغة هي العربية وأني أستطيع قراءة مصادر الدين الحق ، وكان هذا يسمح لي بالحديث علنًا إلى جمهور بيت القرية وهو بمثابة بيت للثقافة أسَّسه إدريس معمري، وهو دكتور في الطب كان قد استقر في القرية مما أسعد كل السكان إذ لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت سوى مستوصف متواضع تديره الراهبات البيض في آيت لاربا في قرية مجاورة لطاوريرت ـ ميمون.

كان إدريس معمري يساهم في إضفاء الرفعة على العائلة خاصة بغناه المادي. وكان أقل تدخلاً من مولود في شئون الثقافة وإحياء الذاكرة القديمة. إلا أنه لكونه من آل معمري، كان يمكن أن يأخذ مبادرة تأسيس بيت في القرية لمنح شباب الدوار فرصة للالتقاء ولتنظيم نشاطات ثقافية. وقد كان لي شرف المشاركة في افتتاح البيت بمداخلة حول وضع المرأة القبلية وضرورة تحريرها.

كان في هذا المبادرة العديد من البدع الجديدة ذات البعد "المحرم"، فثمة شاب غريب من الفقراء يتحدث أمام جمهور اتسع ليشمل الدوار في مجمله. ووفقًا لعادة راسخة لم يكن الممثلون من الذكور في مختلف القرى يجتمعون على هذا المستوى إلا لأسباب واضحة ذات طابع مميز كدفن شخصية معروفة أو حل مشكلة مشتركة أو الاحتفال بحدث غير معهود. وبالإضافة إلى ذلك كان هذا الشاب يجرؤ على تناول موضوع يُعتبر من المحرّمات، ألا وهو تحرر المرأة التى كان يُفرض عليها مراقبة شديدة وتكبّلها قيود عتيقة يضعها قانون الشرف (النيف). هذا القانون السابق على الإسلام كان قد طُبع بطابع القدسية السطحية من خلال مراجع أولية إلى الشريعة أدخلها "المرابطون" الأكثر تجذرًا في اللغة والثقافة الشفهيتين المحليتين من كتب

الفقه الإسلامي غير المفهوم.

دارت المداخلة في حضور جمهور سعيد مهتم يافع متفتح. كُنتُ غير معد لخوض تجربة مرعبة كتلك إذ أنني كبرت في ثقافة شفاهية فاستدخلتُ قواعد الرقابة الذاتية وطقوس الخطابة والتصرفات أمام الجمهور. كما أنني إضافة إلى ذلك كنت أخشى أكثر من أي شيء آخر أن أتعدى بند من بنود قانون الشرف أو نص من نصوص الفقه الإسلامي أو العادات علمًا بأن بعض المفاهيم المستخدمة في الفرنسية أو العربية لم تكن لها مقابلات مضبوطة في القبلية. وكان صحيحًا أن جزءًا كبيرًا من الحضور كان يشاركني انزعاجي لأنه كان يشعر بنفس المعوقات والقيود المحددة في اختبار غير معهود مثل هذا.

تناقلت البيوت كلها هذا الحدث وبالطبع سمعه دا سالم. كانت سلطته كأمين في انحدار منذ تأسيس سلطة محلية منتخبة، ولم نكن قد طلبنا موافقته على المداخلة. وفي اليوم التالي إذ كان متأكدًا من أنه سيجدني في المقهى الذي كان يجتمع فيه أغلب الشباب عادة، جاء إلى يرفع عصاه مهددًا بعقاب جسدي استحقه وأعلن على الملأ تلك الكلمات التي تلخص جيدًا وسائل رقابة الخطاب الاجتماعي ورأس المال الرمزي في مجتمع قبلي تقليدي. قال لي بنبرة تهديدية وسط جمهور مندهش : «يا ابن الوناس آث وارب، كيف سمحت لنفسك بالحديث أمام جماعة بني يني (لارش) علمًا بأن كبيرك (داداك) سالم لا يزال أمين القرية. ألا تعرف أنك من سفلة القوم وأنه إن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالقبلية فينبغي على داداك سالم أن يقوم بذلك، وإن كان ينبغي لأحد أن يتحدث بالعربية فينبغي على داداك الوناس أن يفعل، وأخيرًا إن كان على أحد أن يتحدث بالفرنسية فوحده داداك المولود يمكنه ذلك! لقد تعديت التراتبية الموضوعة ولحسن حظك أن والدك معروف باستقامته، وأنا أدعوك إلى أن تحذو حذوه من دون حيد».

وبالطبع فقد طلبت السماح من دا سالم ذلك الرجل المحترم، ولقد شرحت له أن المبادرة نابعة من أحد آل معمري وأنني أردت فقط توضيح العلاقات والاختلافات بين عاداتنا وبين القانون الإسلامي الذي لم يطبق أبدًا في المنطقة حتى استقلال الجزائر في عام ١٩٦٢. فعلى سبيل المثال كان يمكن للقبليين أن يختاروا في إطار قانون الأحوال الشخصية بين النظام القبلي أو الإسلامي أو الفرنسي. بين الحضور كان السفلة مصدومين بسبب أسلوب السيطرة هذا الذي اعتقدوا أنه ولى ، وكان البعض الآخر الذي لم يفهم سبب درس الأخلاق يعجبهم المشهد ببساطة. وكثيرًا ما علّقنا أنا ومولود أمام أصدقاء مختلفين على كلام دا سالم واستنكاره، وكنا نضحك ونثير الضحك إذ

كان مولود متمكنًا من فن القصص. لقد كانت تلك أحد آخر تجليات آليات الرقابة على الكلمة، رمز السلطة في المجتمع القبلي، ولكنه تجلٍ ذو معني عميق. وما يُعبّر عن أصالة الجانب العرقي للخطاب تكرار كلمة داداك التي تؤكد على علاقة الاحترام، أي في الواقع سلطة الكبير على الصغير داخل العائلة وبشكل أعم تدل على سلطة الأكبر سنًا على الأصغر داخل كل العلاقات الاجتماعية، حيث إن السن يمكن أن تدل على الحكمة ومعرفة قانون الشرف واحترامه الصارم، وعلى حس الكرامة الشخصية، والتفاني للمجتمع.

لم أُنادى باسمي، بل تم تذكيري بأصلي مما أحالني إلى مكاني ومكانتي في "العشيرة" (التى تبخرت ذكراها منذ زمن) وفي القرية. وبالإضافة إلى ذلك فإن ذكر الجماعة لارش يؤكد على الطبيعة الاستثنائية والرسمية لحضور يتعدى حدود القرية . وعلى هذا المستوى يعتبر الأمين وسيطًا أو متحدثًا باسم الجماعة لا يمكن تفاديه. وحده "المرابط" الذي يخول له بطلب حلول البركة الإلهية في بداية كل اجتماع مهمّ ونهايته يمكنه أن يتكلم لإضفاء تقديس ديني على الحديث العادي الذي ينطق به الأمين. وعلى صعيد آخر يمكن لممثلي العائلات أن يتحدثوا أثناء للاجتماع (ثاجميث) مع احترام قانون نظام الألوية وتحت رقابة الأمين الصارمة.

وآخر نقطة مهمّة في كلام دا سالم هي التفتح الهائل على معرفة اللغات الأخرى (غير الأمازيغية)، فالعربية والفرنسية بمثابة لغات تعبّر عن رفعة الشأن الثقافية والاجتماعية مع وضع إضافي للغة العربية التى هي لغة القران المقدسة ووسيلة لفهم تعاليم الإسلام. والتمكن من هذه اللغات يرفع من مكانة الفرد وكذلك العائلة، ولهذا يعيد دا سالم التأكيد على قدر آل معمري وتحكمهم وإداراتهم لهذه العوامل الجديدة على منطقة القبائل بالنسبة للحراك الاجتماعي وربما لتحول رأس المال الرمزي الذي لم يعد حكرًا على استخدام اللغة القبلية . وهكذا فإن التاريخ يضع هياكل قديمة في حالة حركة، وهذه الهياكل لها ردود فعل في مواجهة "البدعة" ، تلك التى يتتبعها الفقهاء المسلمون على مستوى أوسع وبرهانات اعقد حول الحقيقة الإلهية في مواجهة الحقيقة الإنسانية. وجدير بالذكر أن رد الفعل هذا يحمله صوت أولئك الذين يبحثون فيه عن شرعية لسلطتهم .

ثمة انفتاح على اللغات وثمة أيضًا احتكار للرفعة التى تضفيها هذه اللغات لأن المسألة تتعلق بتعزيز نظام قديم وليس بمساءلته من خلال ما تضيفه هذه اللغات من الناحية الثقافية . وعندما نقارن هذا الموقف بموقف الجبهة الإسلامية للخلاص الذي طالب في ١٩٨٩ ـ ١٩٩٩ بإلغاء تعليم الفرنسية في الجزائر لتأمين هيمنة العربية ،

نلاحظ تأخرًا في الموقف العملي من دراسة اللغات بوصفها سبيلاً من سبل تحرير المجتمع.

كان مولود معمري بالطبع واعيًا جدًا بهذه التناقضات كلها ولكنه كان يواصل بصفاء وثقة مهمته الصعبة من تجميع كنوز الآداب القبلي ونشرها. كان من حظه أنه ينهل من المنبع الصحيح وكان لا يزال على راحته في نظام القيم الذي كان يجسده ويدافع عنه والده. أما أنا فلم أكن أشاركه هذه الراحة لإلمامي باللغات الثلاث التى صارت رهانات قوة لهويات متصارعة بعد نيل الاستقلال. صرتُ أكثر حساسية للإثراءات التي يمكن للشخصية الجزائرية أن تجمعها من سياسة لغوية متزنة تحترم المعطيات التاريخية والعلمية التى لا يمكن التشكيك فيها. ولكن الدولة الاستعمارية وكذلك الأحزاب ـ الدول النابعة من صراعات التحرير لم تتمكن من الاستغناء عن اللغة بوصفها نقطة ارتكاز وناقل للسلطة "الشرعية" . فقد خلَّف الاستعمار في كل مكان حالة إيديولوجية لم يسعها ألا توليد مواقف جامدة لوحظت منذ أربعين عامًا في عدد كبير من المجتمعات في ما عُرف بالعالم الثالث.

يستحق إذن درس طاوريرت ـ ميمون أن يخضع للتأمل والتحليل وأن ينشر في كل أنحاء الفضاء المغاربي. فقد واجه المغاربيون وما زلوا يواجهون من الناحية التاريخية والأنثروبولوجية ـ بسلاسة وإظلام متفاوتين ـ ضغوطًا وتوترات مماثلة لتلك التي وضعناها أنا ومولود وغيرنا كثيرون كتمارين ذات مغزى عميق وكجهود بحثية تهدف إلى بناء **أنسنة مغاربية** .

المراجع

عادة ما نكتفي في هذا القسم من الكتاب بذكر الكتب التي تم استخدامها في العمل، إلا أنني لم أذكر سوى القليل من قراءاتي التي واصلتها لسنوات عدة في لغات ثلاث هي الفرنسية والإنجليزية والعربية. بالعربية هناك المصادر القديمة المختارة من بين أمهات الكتب كما أن هناك ما أنتج في العصر الحديث، أما عن المراجع الفرنسية والإنجليزية فإن الكتب العلمية التي أنتجت خلال السنوات العشر المنصرمة أغنى بكثير سواء في المجال العربي والإسلامي أم في مجال علوم الإنسان والمجتمع المختلفة. وحتى يستطيع القارئ أن يصاحبني بشكل بنَّاء، فأنا أدعوه لتفقد المراجع الأساسية التي تم ذكرها في هذه الببليوغرافيا المحدودة جدًا. وقد تم احترام معيارين لدى اختيار المراجع المذكورة ألا وهما القيمة العلمية للمعلومات وتوجه الكاتب نحو غزو مجالات جديدة من فهم المعارف وبنائها ونقلها. وهذان المعياران يتقاربان ليؤكدا على أهمية دعم الانشغالات والممارسات المعرفية للعقل المنبثق ولنشر هذه الانشغالات والممارسات.

القواميس

- ن. أبيركرومبي، س. هيل، ب. س. تيرنر، *The Penguin Dictionary of Sociology* (قاموس بينجوين لعلم الاجتماع)، الطبعة الرابعة، أبر سادل ريفر، برنتيس هول، ٢٠٠٢.
- أ. ج. أرنو وآخرون، *Dictionnaire encyclopédique de théories et de sociologie du droit* (القاموس الموسوعي لنظريات القانون وعلم اجتماعه)، باريس، إل. جيه. ديه. جي، ١٩٩٣.
- ب. بونت وم. إيزار، *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (قاموس علم الإثنيات وعلم الإنسان)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩١.
- م. كانتو - سبيربر، *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (قاموس الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٧.
- ب. شارودو ود. مانجنو ، *Dictionnaire d'analyse du discours* (قاموس تحليل الخطاب)، باريس، سوي، ٢٠٠٢.
- *Fontana Dictionary of Modern Thought* (قاموس فونتانا للفكر الحديث)، الطبعة الثانية، نيويورك، هاربر كولينز، ١٩٩٩.
- ج. إ. لاكوست، *Dictionnaire de théologie* (قاموس علم اللاهوت)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٨.

ـ ف. رينو وس. ريالز، *Dictionnaire de philosophie politique* (قاموس الفلسفة السياسية)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٧.
ـ ج. ك. شميت وج. لوجوف، *Dictionnaire raisonné du Moyen-Age* (قاموس القرون الوسطى، باريس، فايار، ١٩٩٩.

المراجع بالإنجليزية

ـ س. ب. عابد ، *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al- Fârâbî* (المنطق الأرسطاطاليسي واللغة العربية في أعمال الفارابي)، نيو يورك، سوني، ١٩٩١.
ـ عزيز العظمة، *Muslim kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (الملكية الإسلامية. السلطة والمقدس في السياسات الإسلامية والمسيحية والوثنية، لندن، توريس، ١٩٩٧.
ـ ر. ألتر، *L'art du récit biblique* (فن السرد في التوراة)، الترجمة الإنجليزية، بروكسل، دار نشر ليسيوس، ٢٠٠٠.
ـ و. م. بالانتين، *Essays and Adresses on Arab laws* (مقالات وكتابات عن القانون العربي)، لندن، كورزون، ٢٠٠٠.
ـ م. م. بار ـ أشر، *Scripture and Exegesis in Early Shi'ism* (الكتابة والتفسير في الحقبة الشيعية المبكرة)، لايدن، بريل، ١٩٩٩.
ـ س. باشير، *Arabs and Others in Early Islam* (العرب والآخرون في صدر الإسلام)، برينستون، داروين برس، ١٩٩٧.
ـ ج. بون، *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts* (قبائل أخرى، كتابات أخرى: الأنثروبولوجيا الرمزية في دراسة مقارنة للثقافات والتاريخ والأديان والنصوص)، كامبريدج، سي. يو. بي.، ١٩٨٢.
ـ ج. إي. بروكوب، *Early Mâlikî Law. Ibn Abd-al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (بوادر الفقه المالكي. ابن عبد الحكم ومدونته الأساسية في الفقه)، لايدن، بريل، ٢٠٠٠.
ـ ر. برونر و. إيند، *The Twelver Shia in Modern Times* (الشيعة الإثني عشرية في العصور الحديثة)، لايدن، بريل، ٢٠٠١.
ـ ر. و. بولييت، *Islam. The View from the Edge* (الإسلام. رؤية من الحافة)، كولومبيا، مطابع جامعة كولومبيا، ١٩٩٤.
ـ ج. و. بارو، *The Crisis of Reason. Europena Thought 1848-1914* (أزمة العقل. الفكر الأوروبي ١٨٤٨ ـ ١٩١٤)، يل، مطابع جامعة يل، ٢٠٠٠.

- ج. بيرتون، *The Sources of Islamic law : Islamic Theories of Abrogation* (مصادر الفقه الإسلامي: نظريات النسخ في الإسلام)، إدنبره، إي. يو. بي، ١٩٩٠.
- ن. كالدر، *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (دراسات في بواكير الفقه الإسلامي)، أوكسفورد، كلارندن برس، ١٩٩٣.
- س. كارتر، *Culture of Disbelief : How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (ثقافة اللاإيمان: كيف يؤثر كل من القانون والسياسة الأمريكيين في الانتماء الديني)، نيو يورك، أنكور، ١٩٩٣.
- م. كوك، *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي)، كامبريدج، سي. يو. بي.، ٢٠٠٠.
- ب. كرون و ف. و. زيمرمان، *The Epistle of Salim Ibn Dhakwan* (رسالة سالم بن ذكوان)، أوكسفورد، أو. يو. بي.، ٢٠٠١.
- ف. م. دونر، *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing* (سرديات عن أصول الإسلام. بدايات الكتابة التاريخية في الإسلام)، برينستون، داروين برس، ١٩٩٨.
- ي. داتون، *The Origins of Islamic Law* (أصول الفقه الإسلامي)، لندن، كورزون، ١٩٩٩.
- ت. الهبري، *Reinterpreting Islamic Historiography : Harûn Al - Rashîd and the Narrative of the Abbaside Caliphate* (إعادة تفسير كتابة التاريخ في الإسلام: هارون الرشيد وقصة الخلافة العباسية)، كامبريدج، سي. يو. بي.، ١٩٩٩.
- ج. م. إليس *Against Deconstruction* (في مواجهة الهدم)، برينستون، مطابع جامعة برينستون، ١٩٨٩.
- ج. فان إس، *Theologie und Geselschafft im 2 und 3 Jahr Hundert Hidschra. Ein Geschichte des Religiösen Denkens im frühen Islam* (اللاهوت والمجتمع في القرن الثاني والثالث الهجريين)، ستة أجزاء، برلين، والتر دي غرويتر، ١٩٩١ - ١٩٩٧.
- ر. فيرنهاوت، *Canonical Texts. Bearers of Absolute Authority. Bible, Coran, Veda, Tipitaka* (النصوص الأساسية. حملة السلطة المطلقة. التوراة، والقرآن، فيدا، وتيبيتاكا)، أمستردام، دار نشر رودوبي، ١٩٩٤.
- ر. فايرستون، *Jihad. The Origin of Holy War in Islam* (الجهاد. أصل الحرب المقدسة في الإسلام)، أوكسفورد، مطابع جامعة أوكسفورد، ١٩٩٩.
- س. د. فراد، *From Tradition to Commentary : Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (من التقليد إلى التفسير، التوراة وتفسيرها في سفر المدراش إلى سفر تثنية الاشتراع)، نيويورك، س. ي. ن. ي.، ١٩٩١.

ـ ف. فوكوياما، *The End of History and the Last Man* (نهاية التاريخ والرجل الأخير)، نيويورك، ماكسويل ماكميلان ، ١٩٩٢.

ـ ك. غيرتس، *After the Facts : Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (ما بعد الحدث: بلدان، وأربعة عقود، وعالم أنثروبولوجيا واحد)، هارفارد، مطابع جامعة هارفارد، ١٩٩٤.

ـ هـ. غربر، *Islamic Law and Culture : 1600-1840* (القانون الإسلامي والثقافة الإسلامية: ١٦٠٠ ـ ١٨٤٠)، ليدن، بريل، ١٩٩٩.

ـ ج. غولدنوي، *Models for Interpretation of Scripture* (نماذج لتفسير الكتاب المقدس). كارلايل، مطابع باترنوستر، ١٩٩٥.

ـ و. غراهام، *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam : Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadîth Qudsî* (الكلمة الإلهية والكلمة النبوية في صدر الإسلام: إعادة نظر في المصادر مع مرجعية خاصة إلى القول الإلهي أو الحديث القدسي)، برلين، والتر دي غرويتر ، ١٩٧٧ .

ـ نفسه، *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (ما وراء الكلمة المكتوبة. مظاهر شفهية للكتابة المقدسة في تاريخ الدين)، كمبردج ، مطابع جامعة كمبردج، ١٩٨٧.

ـ د. غطاس، *Greek Thought, Arabic Culture* (الفكر اليوناني والثقافة العربية)، لندن، روتلدج، ١٩٩٨.

ـ و. ب. حلاق، *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (القانون والنظرية القانونية في الإسلام الكلاسيكي وإسلام العصور الوسطى)، لندن، فاريورم، ١٩٩٢.

ـ نفسه، *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usûl al-fiqh* (تاريخ النظريات القانونية الإسلامية. مدخل إلى أصول الفقه السني)، كمبردج ، مطابع جامعة كمبردج، ١٩٩٧ .

ـ نفسه، *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (ابن تيمية ضد المناطقة اليونانيين)، أكسفورد، كلاراندون برس، ١٩٩٣.

ـ ل. أ. هارسون وس. هانتنغتون ، *Culture Matters. How Values Shape Human Progress ?* (الثقافة تهمّ. كيف تكوِّن القيم التقدم الإنساني)، نيويورك، بيزك بوكس، ٢٠٠٠ .

ـ م. هوكستر (محرِّر) ، *The Public Sphere in Muslim Societies* (الدائرة العامة في المجتمعات الإسلامية)، نيويورك، سوني، ٢٠٠٢.

ـ م. د. هوكر، *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus* (علامات النبي . الفعل النبوي لعيسى المسيح)، لندن، ترينتي برس انترناشيونال، ١٩٩٧.

ـ أ. ك. أ. هــــــــــاورد ، *Kitâb al-Irshâd, the Book of Guidance by Shaykh Al Mufîd* (كتاب الإرشاد للشيخ المفيد) ، هورشام، بلاغة بوكس، ١٩٨١.
ـ ر. غ. هـــويـــلانـــد ، *Seeing Islam as Others Saw it. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writing on Early Islam* (الإســـلام كـــمـــا رآه الآخرون. دراسة وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرداشتية عن صدر الإسلام)، برنستون، مطابع جامعة برنستون، ١٩٩٧.
ـ ر. س. هـامـفـريـز ، *Between Memory and Desire. The Middle East in a Troubled Age* (بين الذاكرة والرغبة، الشرق الأوسط في زمن مضطرب)، بركلي، مطابع جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٩.
ـ س. جـاكـسـون، *Islamic Law and the State. The Constitutionnal Jurisprudence of Shihâb Al - Dîn Al - Qarâfî* (القانون الإسلامي والدولة. الفقه الدستوري لشهاب الدين القرافي)، ليدن، بريل، ١٩٩٦.
ـ م. كرتزر ، *Rituals, Politics and Power* (الطقوس والسياسة والسلطة)، ييل، مطابع جامعة ييل، ١٩٨٨.
ـ ط. خالدي، *Arab Historical Thought in Classical Period* (الفكر التاريخي العربي في العصر الكلاسيكي)، كمبردج ، مطابع جامعة كمبردج، ١٩٩٥.
ـ أ. كولبرغ، *Belief and Law in Imâmî Shi'ism* (الإيمان والقانون لدى الشيعة الإمامية)، لندن، فاريورم، ١٩٩١.
ـ م. لكر، *Muslims, Jews, and Pagans. Studies on Early Islamic Medina* (المسلمون واليهود والوثنيون. دراسات حول المدينة المنورة في صدر الإسلام)، ليدن، بريل، ١٩٩٥.
ـ ر. فـان لـويـن، *Waqfs and Urban Structures : The Case of Ottoman Damascus* (الأوقاف والتنظيم الحضري: حالة دمشق العثمانية)، ليدن، بريل، ١٩٩٩.
ـ م. لفرنغ (محرِّر) ، *Rethinking Scripture : Essays from a Comparative Perspective* (إعادة التفكير حول الكتابة: مقالات من منظور مقارن)، نيويورك، سوني، ١٩٨٩.
ـ غ. أ. ر. لويد ، *Demystifying Mentalities* (نزع الأساطير من الأذهان)، كمبردج، مطابع جامعة كمبردج، ١٩٩٠.
ـ غ. لـودمـان، *The Unholy in Holy Scriptures. The Dark Side of the Bible* (غـيـر المقدس في الكتابة المقدسة. الجانب المظلم من التوراة)، لندن، مطابع وست مانستر جون كونكس، ١٩٩٧ .
ـ و. مدلونغ، *The Succession to Muhammad. A Study of the Early Caliphate* (خلافة محمد. دراسة في الخلافة الأولى)، كمبريدج ، مطابع جامعة كمبريدج، ١٩٩٦.

ـ د. أ. مـادغـان، *The Coran Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (صورة القرآن عن نفسه. الكتابة والسلطة في الكتابة الإسلامية)، برنستون، مطابع جامعة برنستون، ٢٠٠١.

ـ ج. مارغونت، *The Subversive Bible* (التوراة الهادمة)، لندن، ترينيتي برس انترناشيونال، ١٩٩٧.

ـ م. خ. مسعود، وب. مسيك، ود. تورز (محرّرون)، *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas* (التفسير القانوني الإسلامي. المفتون وفتاواهم)، هارفارد، مطابع جامعة هارفارد، ١٩٩٦.

ـ ش. ملشيرت، *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th c.*، (تكوين مدارس الفقه السنية، القرنين التاسع والعاشر)، لايدن، بريل، ٢٠٠٢.

ـ هـ. موتسكي، *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh Before the Classical Schools* (أصول الفقه الإسلامي. الفقه المكي قبل المدارس التقليدية)، ليدن بريل، ٢٠٠٢.

ـ نفسه (محرّر)، *The Biography of Muhammad. The Issue of Sources* (سيرة محمد. مسألة المصادر)، ليدن، بريل ، ٢٠٠٠.

ـ ب. نرهوت، *Law, Writing, Meaning. An Essay in Legal Hermeneutics* (القانون والكتابة والمعنى. مقال في التفسير القانوني)، أدنبره ، مطابع جامعة أدنبره، ١٩٩٢.

ـ ف. أ. بيترز ، *Muhammad and the Origins of Islam* (محمد وأصول الإسلام)، نيويورك، سوني، ١٩٩٤.

ـ د. باورس ، *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300 - 1500* (القانون والمجتمع والثقافة في المغرب العربي ١٣٠٠ ـ ١٥٠٠)، كمبردج ، مطابع جامعة كمبردج، ٢٠٠٢.

ـ أ. ريبّين، *Muslims. Religious Beliefs and Practices* (المسلمون. العقائد والممارسات الدينية)، لندن، روتلدج، ٢٠٠٠.

ـ ي. روبن، *The Eye of the Beholder. The life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (عين الناظر. حياة محمد كما رآها المسلمون الأوائل)، لندن ، دارون برس، ١٩٩٥.

ـ ر. ب. سيرجنت، *Customary and Sharia Law in Arabian Society* (القانون العرفي والشريعة في المجتمع العربي)، لندن، فاريورم، ١٩٩١ .

ـ هـ. شرابي *Neopatriarchy, A Theory of Distorted Change in Arab Society* (الأبوية الجديدة ، نظرية في التغيير المضطرب في المجتمع العربي)، أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، ١٩٨٨.

ـ د. ستيورات، *Islamic Legal Orthodoxy : Twelver Shi'ites Responses to the Sunni Legal System* (التقليد القانوني الإسلامي: ردود الشيعة الإثني عشرية على النظام القانوني السني)، يوتا ، مطابع جامعة يوتا، ١٩٩٨.
ـ س. سترومسا، *Free Thinkers of Medieval Islam : Ibn al Rawândî and Abû Bakr al Râzî and their Impact on Islamic Thought* (المفكرون المتحررون في القرون الوسطى الإسلامية : ابن الراوندي وأبو بكر الرازي وتأثيرهما على الفكر الإسلامي)، ليدن ، بريل، ١٩٩٧.
ـ ب . فايس ، *The Spirit of Islamic Law* (روح القانون الإسلامي) ، أثينا، مطابع جامعة جورجيا، ١٩٩٨ .
ـ نفسه (محرّر) ، *Studies in Islamic Legal Theory* (دراسات في نظرية القانون الإسلامي)، ليدن ، بريل ، ٢٠٠٢.
ـ ب. م. ويلر ، *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî Scholarship* (تطبيق القانون في الإسلام. السماح بالتفكير التفسيري والحفاظ عليه في المذهب الحنفي)، نيويورك ، سوني، ١٩٩٦.

المراجع بالفرنسية

ـ أ. باديو ، *Saint-Paul : la fondation de l'universalisme* (القديس بولس : تأسيس الكونية) ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٧ .
ـ ف. بداريدا، *L'histoire et le métier d'historien en France, 1945-1995* (تاريخ المؤرخ ومهنته في فرنسا، ١٩٤٥ ـ ١٩٩٥)، باريس، دار نشر بيت علوم الإنسان، ١٩٩٥ .
ـ د. بن سعيد، *Marx l'intempestif, Grandeurs et misère d'une aventure critique 19ème - 20ème siècle* (ماركس المتهور. اللحظات المنيرة والمظلمة في مغامرة نقدية، القرن التاسع عشر ـ القرن العشرين)، باريس ، فايار ، ١٩٩٥.
ـ م. برنال ، *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique* (أثينا السوداء . الجذور الأفريقية الآسيوية للحضارة الكلاسيكية) ، جزآن ، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩.
ـ هـ . بلوشو ، *Les cultures contre l'homme ? Essai d'anthropologie historique du droit pénal soudanais* (الثقافات ضد الإنسان ؟ مقال في الأنثروبولوجيا التاريخية للقانون الجنائي السوداني)، أكس أن بروفانس ، مطابع جامعة أكس أن بروفانس ، ١٩٩٤ .
ـ م. بلوش، *La violence du religieux* (عنف الديني)، باريس ، أوديل جاكوب، ١٩٩٧.
ـ غ. بوا ، *La grande dépression médiévale : XIVème - XVème siècles. Le précédent d'une crise systémique* (التردي الوسيطي الكبير: القرنان الرابع عشر والخامس عشر. أول

أزمة نظامية)، ضمن سلسلة "أكتيويل ماركس كونفرتسيون" باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ٢٠٠٠ [جدل حول المضمون والمنهجية في دراسة القرون الوسطى التي أثارتها رسالة الكاتب وعنوانها *La mutation de l'an Mil. Lornand, village mâconnais de l'Antiquité au féodalisme* (تحول العام الآلف ، لورنان ، قرية في ماكون من القدم إلى مرحلة الإقطاع)، باريس ، فايار ، ١٩٨٩].

ـ ب. بورديو ، *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (أسباب عملية. حول نظرية الفعل)، باريس ، سوى ، ١٩٩٤ .

ـ ج. شابي، *Le Seigneur des tribus : l'islam de Mahomet* (رب القبائل: إسلام محمد)، باريس، نوسيس ، ١٩٩٦.

ـ أ. ول. شابري ، *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman* (هويات واستراتيجيات سياسية في العالم العربي الإسلامي) ، باريس، لارمتان ، ٢٠٠١.

ـ أ. شومون ، *Le livre des rais illuminant les fondements de la compréhension de la loi. Traité de théorie légale musulmane : Traduction de Kitâb al lumma' fî Usûl al fiqh d'Abû Ishâq al Shîrazî* (كتاب **اللمع في أصول الفقه** لأبي إسحاق ابراهيم الشيرازي ت ٤٧٦ هـ/ ١٠٨٣ م، مقال في النظرية القانونية الإسلامية)، ضمن سلسلة روبنز ، بيركلي ، مطابع جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٩ .

ـ أ. كونت ـ سبونفيل ول. فيري ، *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps* (حكمة المحدثين، عشرة أسئلة لزمننا) ، باريس، روبير لفون، ١٩٩٨ .

ـ ج. دخلية، *Le divan des rois : le politique et le religieux dans l'islam* (ديوان الملوك السياسي والديني في الإسلام)، باريس ، أوبييه ، ١٩٩٨ .

ـ ج. ـ أ. دارتيغيناف، *Rites et ritualités : Essai sur l'altération sémantique de la ritualité* (طقوس وطقسوية. مقال حول الاختلاف الدلالي للطقسوية)، باريس، لارمتان، ٢٠٠١.

ـ ك. دكوبير ، *Le mendiant et le comabattant : l'institution de l'islam* (المتسول والمحارب: مأسسة الإسلام)، باريس ، سوي ، ١٩٩١.

ـ نفسه (محرّر) ، *Dynamiques identitaires en Egypte* (ديناميات الهوية في مصر)، أكس أن روفانس. مطابع بيت علوم الإنسان، ١٩٩٩.

ـ م. ديتيان، *La comparaison de l'incomparable* (مقارنة اللامقارن)، باريس، سوي، ٢٠٠٠.

ـ م. دوشيه ، *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (أنثروبولوجيا وتاريخ في قرن التنوير) ، باريس ، ألبان ميشيل ، ١٩٩٥.

ـ أ. دوبرا، *Le roi décapité. Essai sur l'imaginaire politique* (الملك مقطوع الرأس.

مقال حول المخيالات السياسية) ، باريس، لوسرف ، ١٩٩٣.
ـ ج. ألستر، *Le laboureur et ses enfants: Deux essais sur les limites de la rationalité* (الحارث وأولاده . مقالان حول حدود العقلانية) ، باريس ، مينوى ، ١٩٨٦.
ـ عمل جماعي، *En substances, Mélanges F. Héritier* (في الجوهر، مقالات مختلفة مهداة إلى ف. اريتيه) ، باريس ، فايار ، ٢٠٠٠.
ـ ج. ن. فيرييه ، *Règles et dilemmes* (قواعد ومعضلات) ، باريس ، كارتالا ، ١٩٩٩.
ـ أ. فينكلشتين ون. أ. سلبرمان، *La Bible dévoilée : Les nouvelles révélations de l'archéologie* (التوراة المكشوفة. أحدث ما كشفت عنه أعمال التنقيب)، باريس ، بايار، ٢٠٠٢.
ـ ج. فلوري ، *Pierre L'Hermitte et la première croisade* (بطرس الناسك والحملة الصليبية الأولى) ، باريس ، فايار ١٩٩٩.
ـ *Croisades et chevalerie* (حملات صليبية وفروسية)، بروكسل، مطابع جامعة ديبوك، ١٩٩٩ .
ـ أ. دي فونتينيه ، *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (صمت الحيوان . الفلسفة في مواجهة الحيوانية) ، باريس ، فايار ، ١٩٩٨.
ـ م. غوشيه ، *Révolution des pouvoirs* (ثورة السلطات) ، باريس ، غالمار، ١٩٩٥.
ـ نفسه، *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* (الدين في النظام الديمقراطي . مسار العلمانية) ، باريس ، غالمار ، ١٩٩٨.
ـ ك. غيرتس، *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir* (معرفة محلية ومعرفة كونية. أماكن المعرفة) ، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ، ١٩٨٦.
ـ ك. جيليو ، *Exégèse. Langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarî* (تفسير . اللغة واللاهوت في الإسلام. تفسير القرآن للطبري) ، باريس ، فران ، ١٩٩٠.
ـ ب. جيزيل، *La théologie face aux sciences religieuses* (اللاهوت في مواجهة العلوم الدينية) ، جنيف، دار نشر لابور وفيدس ، ١٩٩٩.
ـ ب. جيزيل وب. افرار (محرّران) ، *La théologie en postmodernité* (اللاهوت في عصر ما بعد الحداثة)، جنيف ، دار نشر لابور وفيدس ، ١٩٩٦.
ـ م. غودلييه ، *L'idéel et le matériel* (الفكراني والمادي) ، باريس ، فايار ، ١٩٨٤ .
ـ ك. غرينيون وج. ـ ك. باسرون ، *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature* (العالِم والشعبي . بؤس وشعبوية في علم الاجتماع وفي الأدب) ، باريس، سوي ، ١٩٨٩.
ـ ج. هابرماس *Critique de la raison fonctionnaliste* (نقد العقل الوظيفي)، باريس، فايار، ١٩٨٧.

ـ م. هالبواكس ، *La topographie légendaire des Evangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective* (الطبوغرافية الأسطورية للأناجيل في الأراضي المقدسة . دراسة في الذاكرة الجماعية)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٤١.

ـ د. هرفيو ـ ليجيه ، *La religion pour mémoire* (الدين للذاكرة) ، باريس ، لوسرف ، ١٩٩٣.

ـ د. إيونا ـ برا ، *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam* (الأمر والنبذ . كلوني والمجتمع المسيحي في مواجهة الزندقة واليهودية والإسلام) ، باريس ، اوبيية ١٩٩٨ .

ـ غ. إسرائيل ، *La question chrétienne. La pensée juive du christianisme* (المسألة المسيحية . الفكر اليهودي للمسيحية)، باريس، بايو ، ٢٠٠٠ .

ـ ف. جوليان ، *Le détour et l'accès. Stratégies de sens en Chine et en Grèce* (التفادي والوصول . استراتيجية المعنى في الصين واليونان) ، باريس، غراسيه ، ١٩٩٥.

ـ هـ . كلسن ، *Théorie générale du droit et de l'Etat, suivi de la doctrine du droit naturel et le positivisme juridique* (النظرية العامة للقانون والدولة، يليها مذهب القانون الطبيعي والوضعية القانونية) ، باريس ، ال . جي. دي. جيه ، ١٩٩٧.

ـ ت. كوزاكاي، *L'étranger et l'identité. Essai sur l'intégration culturelle* (الغريب والهوية . مقال حول الاندماج الثقافي)، باريس ، بايو ، ٢٠٠١ .

ـ أ. بن مخلوف (مشرف)، *La raison et la question des limites* (العقل ومسألة الحدود)، الدار البيضاء، لوفنيك ، ١٩٩٧.

ـ ف. لاغردير ، *La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane au 11ème et 12ème siècles à travers les fatwas du Miyar al Wansharisi* (الحياة الاجتماعية والاقتصادية في اسبانيا الإسلامية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من خلال فتاوى معيار الونشريسي) ، باريس ، دي بوكار ، ١٩٩٠.

ـ ج. لامبيير ، *Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes* (الإله الموزَّع . أنثروبولوجيا مقارنة للأديان الموحدة) ، باريس ، لوسرف ، ١٩٩٥ .

ـ ج ـ ف. باريه (مشرف)، *Les applications de l'anthropologie* (تطبيقات الأنثربولوجيا)، باريس، كارتالا ، ١٩٩٥.

ـ غ. لورول، أ. مونييه ، *Le lieu de la personne* (مكان الشخص)، باريس، لارمتان، ٢٠٠٠ .

ـ ف. ماليرو، *La construction des imaginaires* (بناء المخيالات)، باريس، لارمتان، ٢٠٠٠.

ـ أ. ل. سانغان (مشرف)، *Mare Nostrum. Dynamiques et mutations géopolitiques de*

la Méditerranée (بحرنا نحن. ديناميات وتغيّرات جغرافية سياسية في البحر المتوسط)، باريس ، لارمتان ٢٠٠٠.
- م. مسلين ، *L'expérience humaine du divin* (الخبرة الإنسانية للإلهي) ، باريس ، لوسرف ، ١٩٨٨.
- غ. مينوا ، *Histoire de l'athéisme* (تاريخ الإلحاد)، باريس، فايار ، ١٩٩٨.
- ج. دومونك ، *L'institution sociale de l'esprit* (المؤسسة الاجتماعية للعقل)، باريس، المطابع الجامعية الفرنسية، ١٩٩٩.
- غ. نامر ، *Halbawks et la mémoire sociale* (هالبواكس والذاكرة الاجتماعية) ، باريس، لارمتان، ٢٠٠٠.
- «Passés recomposés. Champs et chantiers de l'histoire» (ماضٍ معاد تكوينه. حقول التاريخ ومجالاته) ، مقال في مجلة **اوترمون** ، العدد ١٥٠ ـ ١٥١، باريس، ١٩٩٥.
- م. بيرو ، *Les Ombres de l'histoire. Crime et châtiments au neuvième siècle* (ظلال التاريخ . الجريمة والعقاب في القرن التاسع عشر) ، باريس، فلاماريون ، ٢٠٠١.
- م. فيلونينكو ، *Le Notre Père. De la prière de Jesus à la prière des disciples* (صلاة "أبانا" . من صلاة يسوع إلى صلاة التابعين) ، باريس ، غاليمار، ٢٠٠١.
- ب. ريكور وا. لكوك ، *Penser la Bible* (التفكير في التوراة) ، باريس سوي ، ١٩٩٨.
- ب. روسي، *La naissance de la science moderne en Europe* (ميلاد العلم الحديث في أوروبا)، باريس، سوي، ١٩٩٩.
- ن. رولان، *Introduction historique au droit* (مدخل تاريخي للقانون)، باريس ، المطابع الجامعية الفرنسية ،١٩٩٨.
- ب. سان ـ سيرنان، *La raison du XXème siècle* (العقل في القرن العشرين)، باريس، سوي ، ١٩٩٥ .
- *Shâfiî : La risâla. Les fondements du droit musulman, traduction et notes de Suami L.* (الشافعي: **الرسالة**. أصول القانون الإسلامي)، ترجمة وملاحظات ل. سوامي، أرل ، سندباد ، ١٩٩٧.
- ت. شنّ ، «Structures épistémologiques de relations Nord-Sud» (الهياكل المعرفية والعلاقات بين الشمال والجنوب) في كتاب *Les sciences hors Occident au XXème siècle* (العلوم خارج الغرب في القرن العشرين) ، باريس ، ندوة اليونسكو، ١٩ـ٢٣/٩/١٩٩٤.
- م. تارديو ، *La formation des canons scripturaires* (تكوين القرانين الأساسية الكتابية)، باريس، لوسرف، ١٩٩٣.
- غ. توبنر ، *Le droit. Un système autopoiétique* (القانون . نظام إبداع ذاتي) ، باريس،

المطابع الجامعية الفرنسية ١٩٩٣.
ـ ت. تودروف، *Le Jardin imparfait* (الجنة غير المكتملة) ، باريس ، غراسيه ، ١٩٩٨ .
ـ هـ . تواتي، *Islam et voyage au Moyen Âge* (الإسلام والرحلة في القرون الوسطى)، باريس ، سوي ، ٢٠٠٠.
ـ ن. فاتان وغ. فاينشتين ، *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des Sultans Ottomans 4ème siècle-9ème siècle* (السراي المهتز . مقال حول حالات الوفاة والاستقالة وحالات تقلد الحكم لدى السلاطين العثمانيين ، من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر)، باريس ، فايار ، ٢٠٠٣ .
ـ ب. فين ، *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (الخبز والسيرك . سوسيولوجيا تاريخية لتعددية سياسية) ، باريس ، سوي ، ١٩٧٦.
ـ نفسه، *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante* (هل صدّق اليونان أساطيرهم؟ مقال حول الخيال المؤسّس، باريس، سوي، ١٩٨٣.
ـ م. الزغل، *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine* (حراس الإسلام. علماء الأزهر في مصر المعاصرة)، باريس، مطابع المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية، ١٩٩٦.
ـ أ. زرتال ، *La nation et la mort* (الأمة والموت) ، ترجمة فرنسية *Israël. Le sionisme devant la Shoah* (إسرائيل . الصهيونية أمام الإبادة الجماعية لليهود) ، تل أبيب ، منشورات فير، ٢٠٠٢.
ـ ب. زومتور ، *La lettre et la voix. De la «littérature» médiévale* (الحرف والصوت ، حول "الأدب" الوسيط) ، باريس ، سوي ، ١٩٨٧.

مقابلات ومعادلات عربية[1]

A

Actant	الفاعل الدائم متعدد الوظائف
Acteur social	فاعل اجتماعي
Anachronisme	عوج: عدم مناسبة الشيء للزمن الحالي (في ترجمات سابقة: مغالطة تاريخية)
Analyse	تحليل
Archéologie des mémoires collectives	أركيولوجيا الذاكرات الجماعية
Autonomie de la raison	استقلالية العقل
Autorité	سلطان / سيادة عليا

B

Bricolage	رتق / تلفيق

C

Clôture dogmatique	سياج عقائدي / انغلاق عقائدي (في ترجمات سابقة: سياج دوغمائي)
Cognition (lieux modernes de la)	أغراض المعرفة
Connaissance historique	المعرفة التاريخية
Conscience critique	وعي نقدي

(١) إننا نورد هنا جدولاً يجمع أهم ما جاء في الكتاب الأصلي بالفرنسية من مصطلحات استند عليها محمد أركون لتقديم فكره والمفاهيم الأساسية التي بنى عليها رؤيته، ونقترح لكل مصطلح ما يقابله أو ما يعادله في العربية وفقًا لأبحاثنا في ما سبق من ترجمات لفكر هذا الباحث الدؤوب وكذلك لمحاورتنا إياه. ويعتبر هذا الجدول الفرنسي العربي نواة لعمل قد بدأناه بالفعل، بل وتقدمنا فيه كثيرًا، يعرض لأهم المصطلحات التي استخدمها أركون في كتاباته جملة مع تعريف وافٍ للمفهوم المقصود، كما يطرح الترجمة العربية لهذه المصطلحات مع شرح لتقنيات الترجمة المتبعة (المترجم).

Contexte de foi	سياق الإيمان
Contingence	آنية / ظرفية / عرضية
Corpus Officiels Clos (COC)	مدونات رسمية مغلقة (في ترجمات أخرى: مجموعة نصية)
Crise de la raison	أزمة العقل
Critique de la Raison Juridique	نقد العقل الفقهي أو القانوني
Croyance-connaissance	عقيدة ـ معرفة
Croyance - conviction - certitude - connaissance	عقيدة ـ قناعة ـ تأكد ـ معرفة

D

Décodage et réencodage	فك الشيفرة وإعادة تشفير
Déconstruction	تفكيك / هدم
Détecter	تحديد أماكن الانتقال من مرحلة إلى أخرى
Dette de sens	دين معنوي
Discours prophétique	خطاب نبوي
Dogmatisme	عقائدية / دوغمائية
Donné historique	معطى تاريخي
Droit de l'esprit	حق العقل

E

Enseignant - chercheur - penseur	معلم ـ باحث ـ مفكر
Epistémè	إبيستيميه
Epistémologie historique	إبيستيمولوجيا تاريخية / علم معرفة تاريخية
Ethos	إيثوس / روح / أخلاق
Explicite connu	صريح معروف

F

Fait coranique	ظاهرة قرآنية / حدث قرآني
Fait islamique	ظاهرة إسلامية / حدث إسلامي
Fait religieux	ظاهرة دينية / حدث ديني
Figure éponyme	معلم أطلق اسمه على المذهب التابع له

Fonction de la connaissance historique	وظيفة المعرفة التاريخية

H

Herméneutique	تأويل
Heuristique	كشفي / تنويري
Histoire du Salut	تاريخ الخلاص ـ تاريخ النجاة
Histoire réflexive	تاريخ تأملي
Historicité	التاريخية
Humanisme	أنسنة
Humaniste	أنسني / إنسي

I

Idéation	إنشاء أفكار مسلسلة
Idéel	فكري
Idéologique	فكراني إيديولوجي
Ignorance institutionnalisée	جهل مؤسسي (أي تؤيده الدولة بمختلف مؤسساتها)
Imaginaire islamique commun	مخيال إسلامي مشترك
Implicite vécu	ضمني معيش
Individu - citoyen	فرد ـ مواطن
Individualisation	فردانية
Instance	قوة سلطانية
Irrationnel	لاعقلاني
Islam non religieux	إسلام لا ديني
Islamisation	أسلمة
Islamologie appliquée	علم إسلاميات تطبيقي / إسلاميات تطبيقية

L

Logocentrisme	المركزية المنطقية / المركزية العقلية
Logos	المنطق (وهو يشمل القدرة العقلية على إنتاج الفكر المنظم والنطق به في لغة بليغة مبنية بناءً نحويًا سليمًا).

M

Merveilleux	عجيب
Mimétique	محاكاة غير واعية
Moment psycho - sociologique et anthropologique	لحظة أو فترة نفسية ـ اجتماعية وأنثروبولوجية
Mot - sac	كلمة جعبة / كلمة ذات معاني متعددة
Mythe	قصص / أساطير
Mytho - historico - transcendantal	قصصي ـ تاريخي ـ متعال
Mytho idéologie	قصصي أيديولوجي
Mytho - philosophico - logique	قصصي ـ فلسفي ـ منطقي
Mytho - théo - logique	قصصي ـ ديني ـ منطقي

N

Noyau dogmatique de la foi	لب عقائدي للإيمان

O

Orthodoxie	أورثوذكسية أي تقليدية (بناء اجتماعي لنظام معتقدات ولامعتقدات يطبقه الفقهاء أو تطبقه الدولة ـ الحزب بوصفه النظام الوحيد الصحيح)

P

Partis - Etats	أحزاب ـ دول
Pensable/ impensable	ما يمكن التفكير فيه/ ما لا يمكن التفكير فيه
Pensé/ impensé	مفكَّر فيه/ لا مفكَّر فيه
Pensée de dépassement	فكر تجاوزي
Pensée jetable	فكر عارض
Personne	شخص
Place de la connaissance historique	مكانة المعرفة التاريخية
Pluralisation des postures épistémologiques	تعددية الوضعيات المعرفية
Poïétique	إبداع شعري / إنشاء شعري

Politique de la raison	سياسة العقل (سياسة لحماية العقل ودعمه)
Populisme	شعبوي
Positivisme	وضعية
Pouvoir	سلطة / سلطة سياسية تنفيذية
Production de sens	إنتاج المعنى
Psychologie historique	علم نفس تاريخي
Puissances et résidus	قوى وبقايا

Q

Quête fondationnelle	بحث تأصيلي

R

Raison émergente	عقل منبثق
Raison juridique	عقل قانوني
Raison religieuse	عقل ديني
Raison serve	عقل خادم (أي خاضع لما تفرزه العقيدة التقليدية).
Raison télétechnoscientifique	عقل اتصالي ـ تقني ـ علمي
Raison théologique	عقل ديني لاهوتي
Rationalisant	متعقلن (يقترب من العقلانية)
Rationalité	عقلانية
Reconceptualisation des postures épistémologiques	إعادة تركيب مفاهيم الوضعيات المعرفية
Référent ultime	مرجعية عليا أو أخيرة
Refuge, repaire, tremplin	ملاذ، مأوى، مِنَط
Régime de Vérité	نظام حقيقة
Représentation	تمثل
Représentation fantasmatique	تمثلات فانتازمية أو تخييلية (تحيل إلى رغبات منحرفة عن الواقع)
Rupture	قطيعة

S

Sciences historiques	علوم تاريخية
Scolastique	مدرسي
Shari'a - fiqh	شريعة ـ فقه
Société du Livre - livre	مجتمع أم الكتاب ـ الكتاب
Sociologie de l'échec/ de la réussite	سوسيولوجيا الإخفاق أو الفشل/ النجاح
Sociologie de l'espérance	سوسيولوجيا الرجاء
Sortie du religieux	خروج من الديني
Statut cognitif de la raison	المكانة المعرفية للعقل
Substance de la connaissance historique	جوهر المعرفة التاريخية
Subversion	قلب (في إطار سوسيولوجي)
Sujet humain	ذات إنسانية
Sujet individu - citoyen	ذات فرد ـ مواطن

T

Théologie, théologien	لاهوت وعالم لاهوت
Tradition islamique exhaustive	مرجعية إسلامية شاملة
Transcendence	تعالٍ
Transgresser, déplacer, dépasser	تعدّي ونقل وتجاوز
Triangle anthropologique	مثلث أنثروبولوجي أو إناسي
Tropos	الأمكنة المعرفية

الفهرس

من أعمال الأستاذ

محمد أركون

صادرة عن دار الطليعة:

- □ قضايا في نقد العقل الديني
  كيف نفهم الإسلام اليوم؟

- □ القرآن
  من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

- □ نحو نقد العقل الإسلامي

- □ حول الإسلام المعاصر
  نحو الخروج من السياجات الدوغمائية
  (تحت الطبع)

---

edots مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ /٠١ ١٤٩٣/ ١٠/ ٢٠٠٠



□ التحدّث عن الأنسنة والإسلام في هذا الزمن، زمن العُنف والتوحش، أو بالأحرى زمن "الجهاد" و"العولمة على الطريقة الأميركية"، اللذين باتا رمزين لمواجهة غير متكافئة الأطراف وكونية الأبعاد، ضروريٌ وحافل بالمجازفات في آن. تاريخياً، عمل الهمّ الأنسني على تعبئة كوكبة من المفكرين المتميزين بالخصوبة والأصالة في السياقات الإسلامية حوالى الفترة ٨٠٠ ـ ١١٠٠ م. وكان جيل مسكويه والتوحيدي بنوع خاص جيلاً ناشطاً وفاعلاً في تصوّر أنسنة تتجسَّد مضامينها ومفاهيمها في الأدب والتاريخ والجغرافيا؛ في المنطق والفلسفة، وقبل هذا وذاك في ثقافة دينية تتسم بالانفتاح.

□ بعد صدور كتابه: «الأنسنة العربية» في عام ١٩٧٠، يأتي كتاب محمد أركون الجديد هذا ليفتح عدداً لا يُستهان به من السجالات والنقاشات حول مواضيع ذات راهنية حارقة تتصل بالظروف التاريخية والفكرية والثقافية المؤلدة للأفول المستفحل للفكر وللممارسة الأنسنية في السياقات الإسلامية كافة اعتباراً من القرن الثالث عشر ميلادي وحتى يومنا هذا. وفيه يتوقف أركون مطوّلاً عند المفارقة الكبرى لهذا المسار التاريخي المعاكس للمسار الذي نهجته وتنهجه أوروبا، متسائلاً: لماذا تمخضت النضالات ضد الاستعمار المسمّاة بـ"التحررية"، بعد سنوات قليلة من النشوة والحماسة القومية، عن خيبات أمل عميقة، وإخفاقات اجتماعية واقتصادية خطيرة، وتراجعات ثقافية وفكرية لا تتوقف، لا بل وحروب أهلية فاجعة باسم "إسلام" يتمظهر بكل أشكال التخريجات الوحشية. وحيال هذا المفارقة، مفارقة تاريخ لم يُكتب بعد للفضاء المتوسطي الممزّق، يطرح المؤلِّف ثمة مقاومة أنسية صلبة وحازمة، تستمدّ قوتها وديمومتها هذه المرّة من التركة الإيجابية لكل الثقافات والدعوات المنادية بالعدالة وحقوق الإنسان، ولا سيما لتلك الشعوب التي ما برحت تعاني ألواناً شتّى من القهر والإذلال.

ISBN 978-9953-409-08-5

9789953409085

دار الطّليعة للطّباعة وَالنشر
بيروت